Biblioteca Orientale 1

Nāropā

INIZIAZIONE

KĀLACAKRA

A cura di

Raniero Gnoli
Giacomella Orofino

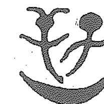
Adelphi

Nāropā

INIZIAZIONE

KĀLACAKRA

A cura di Raniero Gnoli
e Giacomella Orofino



ADELPHI EDIZIONI

Cura redazionale di Michela Acquati

ISBN 88-459-1076-8

INDICE

A Sua Santità Tenzin Gyatso,
XIV Dalai Lama

PREFAZIONE

Questo lavoro è frutto di una stretta collaborazione tra me e Giacomella Orofino. Da molto tempo – era ancora vivente Giuseppe Tucci – avevo intenzione di dedicarmi a questo testo, ma la mia scarsa consuetudine con la lingua tibetana me ne aveva dissuaso. Il karma benigno volle tuttavia che io incontrassi Giacomella Orofino e che essa condiscendesse di buon grado a collaborare con me. Nell'antico Tibet, alla traduzione di testi dal sanscrito cooperavano solitamente due studiosi, un pandit indiano e un dotto tibetano, chiamato *lotsāva*. Il metodo da noi tenuto è stato lo stesso, io il pandit e lei il *lotsāva*.

Con questo metodo, seguendo, per quanto possibile, l'originale sanscrito e le traduzioni tibetane, abbiamo letto e discusso tutto il testo del *Sekoddeśa* (« Il riassunto dell'iniziazione »), del commento di Nāropā, del commento di Śrīdharānanda, della *Pañjikā*, di molti passi della *Vimalaprabhā* e di altre opere ancora, in gran parte manoscritte.

Inestimabile è stato il contributo dato a quest'opera da Roberto Donatoni, della Casa Editrice Adelphi. Egli ha avuto la pazienza di leggere la nostra traduzione, comparandola con l'originale sanscrito e con la traduzione tibetana, eliminando numerose sviste, dando utili suggeri-

menti e consigli, unificando la resa, per necessità convenzionale, di termini dottrinali e tecnici.

I miei allievi Claudio Cicuzza e Francesco Sferra ci hanno pazientemente assistito, preparando l'Indice analitico e rivedendo varie parti dell'opera.

A costoro vanno tutti i nostri ringraziamenti.

Castel Giuliano, 1994

RANIERO GNOLI

INTRODUZIONE

DI RANIERO GNOLI

Nāropā (Naḍapāda), uno dei più venerati santi del buddhismo indo-tibetano, nacque in Bengala nel 956 d.C. Poco più che decenne fu mandato in Kashmir a completare la sua educazione. Il Kashmir, fino al XIV secolo, quando fu invaso dai musulmani, era forse la regione più dotta dell'India e soggiornarvi più o meno a lungo era quasi d'obbligo per gli uomini di cultura, sia laica, sia religiosa. Non solo vi fiorivano i monasteri e gli studi buddhisti, ma, accanto ad essi e forse più di essi, erano numerosi i dotti śivaiti e viṣṇuiti, i poeti e gli studiosi di retorica, i cultori di logica e gli esegeti del Veda. Lo śivaita Utpaladeva, il suo successore Abhinavagupta, il viṣṇuita Vāmanadatta, il poeta Kṣemendra, vissero tutti intorno al X-XI secolo.

Sebbene giovanissimo ancora, Nāropā si trovò immerso per tre anni in una temperie culturale e spirituale di una straordinaria varietà, che certamente influì non poco sul suo precoce sviluppo. Tornato nel 969 in patria, vi continuò gli studi, insieme con numerosi coetanei, e tre anni dopo, per volontà della famiglia, si sposò. Il matrimonio durò otto anni, dopo di che fu sciolto per mutuo consenso. Separatosi dalla moglie e libero dalle incombenze familiari, Nāropā si recò di nuovo in Kashmir (sia-

mo nel 980) dove si trattenne per altri tre anni. Nel 983 si recò a Pullahari/Puṣpahari, famoso centro di studi buddhisti, e quindi, trascorsi sei anni, andò nella grande Università di Nālandā, dove di lì a poco fu eletto abate, ed occupò questa carica per otto anni. Gli anni trascorsi a Pullahari e a Nālandā furono probabilmente i più fecondi della sua attività di esegeta e ad essi risale la maggior parte delle sue opere. Gli anni seguenti furono interamente consacrati alla ricerca spirituale e alla meditazione. Il 997 fu per Nāropā un anno di profonda crisi spirituale: insoddisfatto di sé, dopo una serie di visioni decise che era ormai venuto il tempo di abbandonare Nālandā, i suoi libri, i suoi studi, i suoi averi e di mettersi alla ricerca del maestro che gli era apparso in visione o in sogno, il misterioso Tilopā. La ricerca fu lunga e difficile, tanto che egli fu quasi per suicidarsi, ma il suo ardente desiderio fu finalmente esaudito e l'elusivo Tilopā fu raggiunto e fedelmente assistito da Nāropā fino alla sua morte, nel 1009. Nāropā gli sopravvisse per più di trent'anni: morì nel 1040. Le sue spoglie furono raccolte nel monastero di Kaṇika (Kaṇiṣka) nello Zanskar, sulla strada che dal Kashmir conduce verso il Ladakh.

Tale, in poche parole, la vita di Nāropā così come ci è raccontata da una delle fonti tibetane più antiche.[1]

In realtà, le cose non sono così semplici e le fonti sono alquanto discordanti.[2] Secondo il testo tradotto dal Guenther, Nāropā nacque in Bengala, mentre alcuni (Tāranātha, ecc.) ritengono che egli fosse kashmiro, nato in una famiglia di brahmani oppure (così altri) appartenente alla casta dei venditori di alcolici. La sua connes-

1. Il lettore che volesse saperne di più può ricorrere a Guenther, 1963, da cui le notizie precedenti sono perlopiù attinte. Il Guenther postpone di un ciclo di sessant'anni la nascita di Nāropā (1016-1100). Questa datazione è stata criticata con fondamento da D. Snellgrove che io ho seguito anticipando quindi di sessant'anni (956-1040) le date indicate dal Guenther. Si veda Snellgrove-Skorupski, 1979-1980, vol. II, pp. 90 sgg. Nāropā fu maestro di Atiśa (982 ca-1054) e di Marpa (1012-1096). In base a diverse fonti tibetane, altre date sulla sua morte sono proposte da Hoffmann (1026) e Tucci (1053, ma anche 1027). Si vedano Hoffmann, 1951 e Tucci, 1949, pp. 90, 214, 232.

2. Diverse notizie su Nāropā e i suoi contemporanei sono nel volume di Naudou, 1968, cui rimando il lettore. Si veda anche l'articolo di De, 1938.

sione con il Kashmir, che vi fosse nato o no, è tuttavia sicura. Secondo altri ancora, Nāropā non fu né bengalese né kashmiro, ma originario dell'Uḍḍiyāna (l'attuale Swat), paese famoso nella tradizione tantrica che ne fa sede prediletta di maghi, maestri e *ḍākinī*, una specie di fate dagli straordinari e misteriosi poteri, venerate e temute. Questa ubicazione è, in fin dei conti, la più probabile, essendo avvalorata da quanto ci dice un suo diretto discepolo, il kashmiro Bhadrabodhi, nel colophon di un'opera da lui tradotta in tibetano, la cosiddetta *Kālacakragarbhavṛttivimalaprabhā* (da non confondere col grande commento di Puṇḍarīka al *Laghukālacakratantra*). Bhadrabodhi afferma di aver avuto come maestro il brahmano Nāropā, nato nell'Uḍḍiyāna e, per quanto riguarda il Kālacakra, discepolo a sua volta di Kālacakrapāda il vecchio.[1] Bhadrabodhi fu forse il primo traduttore di testi del Kālacakra in tibetano.[2] Di Kālacakrapāda il vecchio e il giovane parleremo più in là, a proposito della successione dei primi maestri indiani della scuola. Incerta è anche l'ubicazione del celebre monastero di Pullahari, che secondo alcuni era nel Magadha occidentale, a un centinaio di chilometri da Nālandā, e secondo altri a pochi chilometri dalla capitale del Kashmir, vicino a Śrīnagar.[3] Dubbia è anche la connessione di Nāropā con Nālandā, che viene sostituita da altri con Vikramaśīla, dove sarebbe succeduto a Jetāri come pandit della porta settentrionale, per lasciare a settant'anni la sua carica ad Atiśa Dīpaṃkara e diventare successivamente il capo religioso di Vajrāsana (Bodhi-Gayā). In ogni caso, l'ambiente in cui visse è quello che conosciamo, le influenze religiose e culturali pure e la data – anno più, anno meno – se non altro è confermata da quella dei suoi discepoli, di cui parleremo tra poco. Nāropā, da questo punto di vista, si trova dunque in una situazione privilegiata rispetto a tanti altri maestri e *yogin* dell'India.

Elusiva e sfuggente è invece la figura del suo maestro Tilopā. Di lui non sappiamo in pratica nulla, se non che,

1. Newman, 1987, p. 73.
2. Naudou, 1968, p. 151.
3. *Ibid.*, p. 146.

probabilmente, era originario dell'Oḍiviṣa (Orissa).[1] Sotto il nome di Tilopā ci è stata trasmessa una raccolta di brevi stanze in *apabhraṃśa* (*dohā*).[2]

Tra i numerosi discepoli di Nāropā, il più noto è il tibetano Marpa (1012-1096), laico e *yogin* itinerante, traduttore famoso di opere tantriche,[3] che volse dal sanscrito al tibetano con la collaborazione di Nāropā. Maestri di Marpa furono anche altri due *siddha*: Maitrīpā (Advayavajra) e Kukkurīpā.[4] Marpa è un personaggio non comune, che, sebbene in fama di grande maestro tantrico, non disdegnò tuttavia i piaceri e le ricchezze del secolo. Secondo la tradizione egli fu l'ultimo a praticare con successo la tecnica del *parapurapraveśa*, cioè il trasferimento del proprio principio vitale nel corpo di altri esseri non più in vita.[5] Gli insegnamenti di Marpa furono trasmessi al famoso *yogin* Milarepa (Mi la ras pa, 1040-1123), anch'egli alieno dai voti monastici. Dall'insegnamento di Marpa e di Milarepa e quindi da quello di Nāropā derivano (retrospettivamente considerati) i vari ordini della scuola tibetana dei Kaghiupa (*bka' brgyud pa*). Altro suo discepolo fu, come s'è visto, il kashmiro Bhadrabodhi (intorno all'anno mille), che fu iniziato da Nāropā a più cicli tantrici (Cakrasaṃvara, Kālacakra, ecc.). Insieme con diversi traduttori tibetani Bhadrabodhi collaborò alla versione in tibetano di testi del Kālacakra.[6] Altri suoi discepoli furono il kashmiro Vinayaśrīmitra,

1. « Il *Kālacakra* e il suo commento, la *Vimalaprabhā*, scritto da Padma dkar po (Puṇḍarīka), furono poi portati in India da un *paṇḍita* dell'Oḍiviṣa (Orissa) di nome Cilupa (Tilopā) che, dopo lunghi viaggi per terra e per mare, arrivò a Sambhala e, divenuto un esperto della dottrina tantrica, ne diffuse l'esoterismo in India, sotto la protezione del re di Kaṭaka, e trasmise le loro dottrine a Pito ācārya del Bengala e a Kālapāda di Varendra », Tucci, 1949, p. 212. L'identità di Tilopā (Tilo) con Cilupa (Cilu) è messa ragionevolmente in dubbio da Newman, 1987, p. 95.

2. Si veda P.Ch. Bagchi, in *Dohākoṣa*, pp. 61-67.

3. Sulla vita di Marpa si veda *The Life of Marpa the Translator*, traduzione a cura del Nālandā Translation Committee, Shambhala, Boston-London, 1986.

4. Snellgrove, 1987, p. 493.

5. Si vedano Snellgrove, 1987, pp. 497-98; Bacot, 1937, pp. 55-57.

6. Naudou, 1968, pp. 151-52.

cui Nāropā espose il *Hevajratantra*,[1] Prajñārakṣita, che per mezzo di *mantra* arrestò un esercito di *mleccha* che si avvicinava al Kashmir,[2] ed altri ancora, che cito qui (col beneficio del dubbio) con le stesse parole dell'autore tibetano della biografia di Nāropā tradotta dal Guenther: « Nāropā ebbe sette famosi discepoli che furono simili a lui nello spiegare i *sūtra* e i *mantra*: Maitrīpā, Śrī Śāntibhadra, il *mahāsiddha* Ḍombīpā, il grande pandit Śāntipā, Spyi ther ba del Nepal, il novizio Prajñāsiṃha e Ākarasiddhi del Kashmir. Ebbe molte centinaia di pandit discepoli, buddhisti e non buddhisti, come il grande saggio Smṛti, il pandit Śāntivarman, Jñānākāra, Sumatikīrti, Devacandra, Nāgakīrti e altri. Egli inoltre ebbe ottocento discepoli *siddha*, sia buddhisti sia non buddhisti, come Pham thing pa e altri. Ebbe poi cinquantaquattro *yogin* che osservavano certi voti, come Ben da pa (Paiṇḍapātika) del Nepal e altri, e anche cento *yoginī*, tutte con i segni dell'ottenimento spirituale. Tutti costoro furono da lui portati a piena maturità spirituale ».[3]

Un posto speciale, se non tra i discepoli, tra i maestri suoi contemporanei, lo merita Atiśa (982 ca-1054), monaco di santa vita ed eruditissimo, d'origine bengalese.[4] Atiśa, dopo aver frequentato i principali seminari buddhisti dell'India orientale, fu invitato dalla casa colà regnante nel Tibet occidentale, dove giunse nel 1042 e dove si trattenne fino alla morte (intorno al 1054), avvenuta nel Tibet centrale, a Snye thang. Il prestigio e l'autorità di Atiśa si rendevano necessari in un momento in cui il buddhismo tibetano era particolarmente confuso e la moralità di molti monasteri lasciava assai a desiderare. Non sempre le dottrine dei Tantra erano interpretate in modo corretto e lo yoga sessuale insegnato secondo la tradizione della Mahāmudrā e secondo i cicli tantrici del Hevajra, del Kālacakra, ecc., dava luogo a non pochi abusi, che preoccupavano autorità civili e religiose. Molto discusso fu, per

1. *Ibid.*, p. 149.

2. *Ibid.*, p. 130.

3. Guenther, 1963, p. 99.

4. La vita e le opere di Atiśa sono ben conosciute: rimando, per un riassunto degli eventi principali della sua storia, a Snellgrove, 1987, p. 479. Si veda inoltre per ulteriori particolari Eimer, 1977 e 1978.

esempio, l'insegnamento del monaco kashmiro Guhyaprajña, detto il Maestro Rosso (Atsarya dmar po), che secondo alcuni praticava sia il *gior wa* (*sbyor ba*), cioè i riti di unione sessuale predicati in molti Tantra, sia il *drol wa* (*sgrol ba*), l'uccisione rituale. Quest'ultima, più che a Guhyaprajña, è tuttavia da imputare a taluni suoi sedicenti discepoli, che avevano la cattiva abitudine di depredare e immolare viaggiatori innocenti.[1]

Da alcuni Tantra l'uccisione rituale, in via teorica, era ammessa quando, sopprimendo una o più persone, si riteneva con questo di favorire l'integrità e la salute della comunità. Un'amputazione dunque dolorosa, ma indispensabile, dettata da una compassione (*karuṇā*) speciale, tanto più che così facendo si favoriva anche l'ucciso, cui veniva impedito di commettere altre iniquità. In realtà la valutazione e il giudizio di esseri veramente dannosi a se stessi e ad altri (leggiamo nel *Kālacakra*) non sono cosa facile e semmai spettano solo a un Buddha, a uno cioè che abbia completamente superato le passioni: in generale, è bene astenersene. Aśoka, per esempio (leggiamo nella *Vimalaprabhā*), fu dapprima sfavorevole e crudele verso la buona Legge, ma in seguito divenne un pilastro della fede buddhista.[2] Solo a un Buddha che vede il futuro spetta dunque il giudizio e nessun altro se lo può arrogare. Sia come sia, casi di uccisione rituale, vuoi con riti magici (*abhicāra*, *māraṇa*), vuoi anche con veleno o altro non mancarono, come sta a dimostrare, per esempio, l'uccisione, da parte di un compassionevole religioso, del re Glang Dar ma, che, essendo sfavorevole al potere delle istituzioni monastiche buddhiste, si riteneva fosse posseduto da un demonio.[3]

Lo yoga sessuale forma, da parte sua, l'essenza stessa e la dottrina centrale del tantrismo buddhista, né, come tale, poteva essere eliminato. Anche in questo campo abusi non dovettero mancare e quando negli *Annali azzurri* leggiamo di un certo *yogin* che in una cappelletta, da dietro una cortina dipinta, faceva uscire varie giovinette nude, ornate di ossa umane, con cui celebrava riti sessuali insieme con i suoi discepoli, sorge legittimamente qualche sospetto.[1] Questi presumibili abusi non erano, del resto, propri del tantrismo tibetano soltanto. Verso la fine del IX secolo Śaṅkaravarman, re del Kashmir (883-902 ca), bandì (racconta il logico Jayanta) una setta buddhista, quella dei « Vestiti di azzurro », i cui membri si univano sessualmente sotto un manto di questo colore.[2] Un altro sovrano kashmiro, Yaśaskara (939-948 ca), dimostrò così scarsa simpatia per i culti tantrici da far imprimere sulla fronte di un loro seguace, Cakrabhānu – che pure era un importante maestro della scuola śivaita Krama –, il marchio a fuoco di un piede di cane. I falsi maestri tantrici, poco tempo dopo, furono, in Kashmir, facile bersaglio della satira di Kṣemendra, di poco posteriore ad Abhinavagupta. Trighaṇṭika, personaggio di una delle sue operette satiriche, è un maestro della scuola del Kula, cialtrone, avido, sozzo, ubriacone e lussurioso.[3] Difetti analoghi sono attribuiti, nel suo *Lokaprakāśa*, a un monaco buddhista[4] e, nella *Samayamātṛkā*, a una falsa monaca, sempre buddhista, che si vantava di avere più di mille anni, di conoscere l'alchimia, i *maṇḍala* e i *mantra*.

La dottrina della vacuità – e con essa ogni altra forma di monismo –, se non è temperata di continuo dalla consapevolezza della verità relativa e dalle norme etiche che essa comporta, può essere cattiva consigliera e, come già disse Nāgārjuna, suole ritorcersi come un serpente contro coloro che l'hanno male afferrata. Questo equilibrio vigile e continuo tra le due verità non è tuttavia cosa da tutti e quindi i discepoli atti a praticare le dottrine tantriche – siano esse buddhiste o induiste – sono di necessità pochissimi, uno su centomila, come dice Abhinavagupta. In esse, per vincere le passioni, si mettono in moto le forze psichiche e le emozioni più violente, e, se non si è più che vigili e attenti, si può facilmente soccombere. Il titolo

1. Si vedano Naudou, 1968, p. 143 e Ruegg, 1981, p. 223.
2. Si veda sotto, p. 182.
3. Questo racconto si ritrova quasi dappertutto nella letteratura storiografica tibetana; per un'interpretazione critica dei fatti che sono alle origini della caduta della monarchia tibetana e della conseguente ascesa delle istituzioni monastiche, si veda Karmay, 1988, pp. 8-10, 88-89.

1. Roerich, 1949, p. 853.
2. Ruegg, 1981, pp. 223-24.
3. Gnoli, 1989, pp. 31-32.
4. Naudou, 1968, p. 209.

di eroe (*vīra*) che i maestri induisti danno ai seguaci di certe scuole tantriche come, per esempio, quella del Kula è più che giustificato.

Tra l'ideale monacale del buddhismo dei Sūtra, che esigeva innanzi tutto la castità (*brahmacarya*), e i riti dei Tantra, basati largamente sullo yoga sessuale (che taluni certamente travisavano), non poteva non sorgere un conflitto, e appunto per dirimerlo e indicare il retto sentiero Atiśa fu chiamato in Tibet. Questo contrasto fra l'ideale ascetico e i riti tantrici fu percepito da Abhinavagupta, che, tuttavia, sulla scorta dello *Yogasaṃcāratantra*, lo supera, affermando semplicemente che la vera castità (*brahmacarya*) nel senso più alto non è altro che la pratica o l'ossequio al *brahman*, che si presenta nel corpo in tre forme diverse, rappresentate dai tre M: carne (*māṃsa*), vino (*madya*) e congiunzione carnale (*mithuna*). « La disciplina brahmica [cioè la castità] deve essere osservata. [Ma che cos'è il *brahman*?]. Il *brahman* è il sommo piacere e nel corpo si presenta in tre forme, delle quali due hanno valore strumentale [la carne e il vino] e la terza rappresenta il frutto, essenziato di piacere [la congiunzione]. Fedele osservante della castità (*brahmacārin*) è dunque chi osserva i tre M ».[1]

Nel Kālacakra e in gran parte del tantrismo buddhista, lo scopo finale del rito iniziatico è, come vedremo, quello di abilitare i discepoli *yogin* agli esercizi yogici diretti all'arresto del seme e alla sua risalita verso l'alto. L'emissione, presente e prescritta nel rito iniziatico, come vedremo leggendo i passi del *Laghutantra* e della *Vimalaprabhā* citati da Nāropā, ha un valore propedeutico e sacrale. L'emissione seminale, dice Puṇḍarīka, è di due specie, nel senso che mentre l'una, quella ordinaria, obbedisce alle leggi del karma, l'altra è controllata dalla mente: « L'emissione dovuta al karma serve a perpetuare la trasmigrazione e l'altra, quella dovuta al controllo mentale, serve ad indicare il retto cammino a coloro che l'hanno smarrito nella trasmigrazione ».[2] Nella celebrazione del rito, l'emissione volontaria compiuta dai santi, dai Bodhisattva, non è, in questo senso, contraddittoria rispetto all'ideale della castità.

1. TĀ, XXIX, 97-98.
2. VP, V, 127, f. 201*b*, ll. 2 sgg.

Atiśa non è altrettanto disinvolto e interpreta le cose differentemente, sostenendo che lo yoga sessuale non può essere praticato da chi ha preso i voti monacali senza incorrere in un grave peccato. Le dottrine dei Tantra – egli sostiene – non devono essere né accettate, né negate *in toto* e, comunque sia, meglio rifiutarle che accettarle indiscriminatamente. Le iniziazioni superiori del Kālacakra, che egli ben conosce e menziona nel suo *Bodhipathapradīpa*,[1] non possono essere celebrate dai monaci, che devono contentarsi di quelle inferiori.

Quando nelle scuole religiose dell'India si parla di maestri e discepoli non bisogna pensare a una relazione esclusiva. In realtà ogni devoto aveva più maestri e soleva anzi menar vanto del loro numero. Molti di essi erano veri e propri pandit, che insegnavano le discipline secolari come la grammatica, la logica, la poetica e via dicendo. Ad altri si ricorreva per apprendere determinati testi (spesso religiosi) tramandati di padre in figlio o tecniche speciali (spesso yogiche). Molti di questi maestri erano operatori (*karmin*) dotati solo di una conoscenza tecnica, limitata a determinati riti, né pretendevano di più. V'erano poi i maestri che avevano solo una conoscenza teorica e infine – ma, come solitamente accade, certamente non comuni – quelli che univano la conoscenza pratica e la tecnica dei mezzi alla conoscenza spirituale. Alcuni maestri facevano mostra di magistero unicamente per ragioni economiche o di vanto personale, senza sapere, come dice Abhinavagupta, della parola verità (*tattva*) neanche le due sillabe che la compongono; e se prestiamo fede a Kṣemendra, il grande poligrafo kashmiro, questi ultimi non erano pochi. Tutte e tre le opere che formano il cosiddetto triplice *corpus* dei Bodhisattva,[2] che mette capo al Kālacakra, raccomandano, con parole quasi identiche, di stare in guardia dai cattivi e falsi maestri.

Questa molteplicità di maestri – tanto per restare in Kashmir – la troviamo nello stesso torno di tempo anche nelle numerose scuole e conventicole śivaite. Abhinavagupta elenca, alla fine del *Tantrāloka*, i nomi di almeno una trentina di maestri, cui è debitore di indicazioni tec-

1. Si veda la stanza 65 in Eimer, 1978, p. 138.
2. Si veda sotto, p. 65.

niche, spiegazioni e conoscenza. Il *siddha* Kallaṭa, prima di lui, dichiara alla fine del suo commento alla *Spandakārikā* che non ha avuto indigenza (*daridratā*) di maestri. Rin chen bzang po, il grande traduttore, che visse tra il X e l'XI secolo e studiò in Kashmir per molti anni, ebbe, secondo la tradizione, ben 75 maestri.[1]

La compresenza di più maestri faceva sì che lo stesso discepolo, secondo le varie discendenze e trasmissioni spirituali, fosse solitamente iniziato a più cicli tantrici come, in àmbito buddhista, quello del Cakrasaṃvara, del Guhyasamāja, del Hevajra, del Kālacakra e via dicendo, e assumesse nomi iniziatici diversi, conferitigli nelle diverse iniziazioni. Questa proliferazione di nomi nei riguardi di un solo individuo, come si può immaginare, è fonte di notevole confusione non solo per noi, ma per gli indiani e i tibetani stessi che spesso e volentieri moltiplicavano o unificavano, secondo i casi, discepoli e maestri delle più disparate linee spirituali. A questa adesione a più scuole e devozione a più maestri non mancarono obiezioni: basti qui ricordare la ben nota critica mossa da Atiśa al dottissimo Rin chen bzang po che, secondo le ore del giorno e della notte, meditava su tre cicli tantrici. Il tempietto destinato a questa attività era diviso in tre piani. Le meditazioni svolte nel piano terra erano dedicate al *Guhyasamājatantra*, quelle del piano superiore al ciclo del Hevajra, e quelle del terzo piano al ciclo del Cakrasaṃvara. Ad Atiśa che gli domandò perché meditasse su tre piani diversi, Rin chen bzang po rispose che così facendo poteva creare e riassorbire differenti gruppi di divinità. Atiśa si oscurò in volto e gli disse che non era affatto d'accordo. Il risultato finale della meditazione, correttamente eseguita, su di un singolo ciclo tantrico non era diverso, secondo lui, da quello di meditazioni su più cicli. Non v'era quindi bisogno – rilevò – di andare da un piano all'altro, essendo più che sufficiente sperimentare in un singolo posto tutte le produzioni e i riassorbimenti.[2]

Per tornare dunque a Nāropā e ad Atiśa, ambedue ebbero numerosi maestri, anche se per il primo Tilopā fu quello di gran lunga più importante, così come Śambhu-

1. Snellgrove, 1957, p. 180.
2. Snellgrove, 1987, p. 484.

nātha per Abhinavagupta. Fra i maestri dello stesso Atiśa si ricordano *yogin* o *siddha* famosi come Jetāri, Kāṇha, Avadhūtīpā, Ḍombīpā e Nāropā.[1] Suo maestro in scuole tantriche fu anche il misterioso *bhikṣu* Paiṇḍapātika di Yavadvīpa o Suvarṇadvīpa (Giava e Sumatra rispettivamente), su cui torneremo più in là. Paiṇḍapātika, sia detto qui per inciso, è un epiteto piuttosto comune dato ai monaci itineranti che vivono di elemosina. Secondo Paiṇḍapātika – di cui Atiśa stesso si dichiara discepolo nel suo autocommento al *Bodhipathapradīpa* –, le due iniziazioni superiori *guhyābhiṣeka* e *prajñābhiṣeka*, che richiedono la presenza di una donna e la pratica dello yoga sessuale, sono severamente interdette ai monaci.[2]

Non c'è bisogno di ricordare che per tutte queste scuole – induiste o buddhiste – il maestro è la personificazione stessa della divinità. Il maestro e la relazione col maestro sono indispensabili: « Quando Śiva è irato, il maestro lo può placare. Ma quando il maestro è irato, chi lo può placare? ».[3] « Non la madre è uguale al maestro, non il padre è uguale al maestro. Egli solo ci porta sull'altra riva del terrificante oceano della trasmigrazione così difficile da traversare ».[4]

Un giorno Nāropā (così un aneddoto famoso) manifestò magicamente l'intero *maṇḍala* di Hevajra, insieme con la divinità, e chiamò quindi il suo discepolo Marpa, dicendo: « Orsù Marpa, alzati, vieni: qui c'è una visione di Hevajra ». Marpa si alzò e rimase esterrefatto. Nāropā quindi domandò a Marpa: « A chi tu ti inchini? Ti inchinerai a Hevajra o a me, il tuo maestro? ». Marpa pensò che quello fosse un evento singolare e che, mentre il maestro l'avrebbe avuto sempre con sé, non così sarebbe accaduto della divinità apparsa, e pertanto decise di inchinarsi a lei. Nāropā allora fece schioccare le dita e Hevajra, e con lui l'intero *maṇḍala*, si dissolse nel suo cuore. Ciò fatto, si rivolse a Marpa: « Tu, Marpa, hai commesso un errore e per questo la tua discendenza sarà breve! ».

1. *Ibid.*, p. 480.
2. Sui problemi di esegesi delle opere tantriche sorti in Tibet dopo l'anno mille si veda l'interessante lavoro di Ruegg, 1981, pp. 212 sgg.
3. Tucci, 1946, p. 72.
4. VP, V, f. 200*b*.

La predizione si avverò e la discendenza di Marpa, sebbene avesse nove figli, rimase interrotta.[1]

Questo episodio trova un curioso ma comprensibile riscontro nella tradizione cattolica. Il santo curato D'Ars (1786-1859) ebbe una volta a dire: « Andate a confessarvi alla Santa Vergine o a un angelo: vi assolveranno? No. Vi daranno il corpo e il sangue di Nostro Signore? No. La Santa Vergine non può far scendere suo Figlio nell'ostia. Anche se aveste là duecento angeli, non potrebbero assolvervi. Un prete, per quanto semplice, può farlo. Può dirvi: "Andate in pace, io vi perdono". Se incontrassi un prete e un angelo, saluterei il prete prima di salutare l'angelo. Questo è l'amico di Dio, ma il prete ne fa le veci ».[2]

Un personaggio curioso, connesso con Nāropā, è Nigumā, la sua « saggezza » o *dūtī*, « messaggera », come si sarebbe detto nelle scuole tantriche induiste. Secondo una tradizione, essa fu maritata a Nāropā col titolo di « sorella » e operatrice (*karmakāriṇī*), assistente cioè del maestro nei suoi riti. In altre parole, fu la sua *mudrā*. Essa fu uno dei primi interpreti di un'opera di Nāropā, breve ma famosissima in Tibet, conosciuta come *Na ro pa'i chos drug* (« I sei yoga di Nāropā »),[3] che è – ripeto le parole di Giuseppe Tucci – « una sorta di manuale di prassi yogica per i *Sgom chen*, cioè per gli asceti, specialmente, ma non soltanto, per quelli della scuola Bka' brgyud pa ».[4] Di Nigumā ci sono pervenute diverse operette assai brevi, perlopiù *sādhana*, cioè liturgie, ricette di evocazione di divinità, ecc., che tradusse essa stessa in tibetano con l'aiuto di Marpa.[5] Nigumā era reputata, ancora in vita, una *yoginī* o *ḍākinī* dagli straordinari poteri.

Queste figure femminili sono di grande rilievo, sia nelle scuole buddhiste sia in quelle induiste. Probabilmente esse nascono come divinità locali di minore importanza,

1. L'aneddoto è raccontato dal Lama Geshe Ngawang Dhargyey, 1985, p. 123. Si veda anche *The Life of Marpa the Translator*, cit., pp. 92-93.
2. Bertholet, 1963, pp. 236-37.
3. Garma Chang, 1977.
4. Tucci, 1935a, p. 678.
5. Si trovano elencate in Naudou, 1968, p. 151.

le cui radici sono da ritrovarsi nel folklore dell'India, dalle regioni nord-occidentali, quali lo Swat, al Bengala, e, verosimilmente, anche nelle tradizioni prebuddhiste tibetane. Ma nei Tantra la loro concezione viene sviluppata esotericamente, così da assumere un'interpretazione radicalmente diversa dall'idea primitiva. Non ci ritroviamo più dunque di fronte a streghe volanti o mostruosi geni proteiformi, propri di antichi culti ctonii locali, ma a un raffinato simbolismo che assunse, man mano, nelle scuole tantriche buddhiste, un ruolo centrale. Nell'esoterismo Vajrayāna le *ḍākinī* (tibetano: *mkha' gro ma*, « colei che vaga nell'etere ») sono suddivise in varie categorie, seguendo la classificazione, comune nella filosofia buddhista, di verità assoluta e verità relativa. A un livello più esoterico esse rappresentano l'essenza stessa dell'illuminazione, mentre, in riferimento alla verità relativa del mondo, esistono diverse categorie di *ḍākinī*, suddivise a seconda delle varie azioni previste dai Tantra. Le *ḍākinī* terrene dunque, pur appartenendo a una categoria di esseri non umani, prendono sembianza di comuni donne, con il compito di aiutare gli *yogin* nel progresso della loro pratica e di diffondere la conoscenza e la saggezza sulla terra. Queste *karmaḍākinī* non sono comunque considerate perfette: molte di loro, stando ai trattati tantrici, sono esseri i cui ottenimenti spirituali non sono maturati completamente; e dunque sono costrette ancora a soffrire nella rete del *saṃsāra*.[1]

Nello śivaismo kashmiro queste misteriose figure femminili sono ipostasi minori della grande Dea, sovente divise in quattro categorie di ordine decrescente: *khecarī*, « vaganti nell'etere »; *gocarī*, « vaganti nei piani della mente »; *dikcarī*, « vaganti nello spazio »; *bhūcarī*, « vaganti nella terra ».[2] La conoscenza, dice Abhinavagupta, è trasmessa al discepolo attraverso la bocca delle *yoginī*. Chi nasce da un'unione sessuale presieduta dalle *khecarī* sarà dotato di una conoscenza in pieno risveglio e consi-

1. Sulle *ḍākinī* e il resto, si vedano Tucci, 1930, 1936, pp. 68 sgg. e Snellgrove, 1957, p. 175.
2. L'esposizione più chiara e sistematica è quella di Kṣemarāja nello *Spandasaṃdoha*, tradotta in Gnoli, 1985, pp. 287-89.

derato come « figlio di *yoginī* ».[1] La meditazione e la pratica delle *yoginī*, dice Puṇḍarīka nella sua introduzione alla *Vimalaprabhā*, dilungandosi sull'argomento per ben diciassette stanze, è indispensabile per accedere al Kālacakra. La venerazione delle *yoginī*, che cambiano di posto secondo le varie congiunzioni astronomiche, in una rotazione incessante, diventando ciascuna a turno la capofamiglia, cioè la Dea stessa (*kulikā*), sta alla base delle complicate liturgie del *Cakrasaṃvaratantra*. Uno dei testi tantrici più frequentemente citati da Nāropā ha il titolo *Ḍākinīvajrapañjara*, « La gabbia adamantina delle *ḍākinī* ».

Chi volesse vedere quanto fosse diffusa la credenza in queste proteiformi divinità femminili, ipostasi della potenza e della *prajñā*, non ha che da leggere il resoconto del pellegrinaggio compiuto da O rgyan pa, alla fine del XIII secolo, appunto a Orgyan, cioè nell'Uḍḍiyāna o Swat, una delle regioni più importanti per la diffusione e la frequenza delle *ḍākinī* nelle scuole tantriche, sia buddhiste sia induiste. « Non dobbiamo dimenticare » osserva Giuseppe Tucci, che ha tradotto appunto il resoconto di questo pellegrinaggio « la speciale atmosfera spirituale in cui vivono questi *yogin*: i confini tra la realtà e la pura immaginazione spariscono. Tutto quello che accade in questo universo non è dovuto ad eventi naturali fissati da leggi sicure, ma è il prodotto di forze molteplici che reagiscono l'una all'altra. Noi possiamo sorridere quando leggiamo che ogni donna che incontra gli appare come una *ḍākinī*; ma non dobbiamo dimenticare la psicologia di questo pellegrino che è andato nella terra delle *ḍākinī* per qui sperimentare quelle realizzazioni cui i Tantra così spesso alludono ».[2]

CENNI DOTTRINALI

Il buddhismo che si insegnava nell'XI secolo nei grandi centri di Vikramaśīla, di Nālandā, di Pullahari è molto diverso da quello antico. I testi del Vinaya (il più importante è quello dei Mūlasarvāstivādin, i cui dettati governeranno tutti i monasteri tibetani), dell'Abhidharma, degli antichi Sūtra venivano sempre letti e studiati, ma, accanto e insieme ad essi, largo posto era occupato dalla sterminata letteratura del Grande Veicolo, dalla Prajñāpāramitā a Nāgārjuna, dall'*Abhisamayālaṃkāra* all'*Uttaratantra*, da Asaṅga alla logica buddhista di Dharmakīrti e dei suoi commentatori. Né questi erano gli unici. Già prima del VII secolo accanto al Mahāyāna o Prajñāpāramitāyāna assistiamo alla nascita dei testi del tantrismo buddhista, cioè del Veicolo del Diamante o dei *mantra* (*vajrayāna*, *mantrayāna*), che prende il nome vuoi dalla natura inscindibile, incorruttibile e indistruttibile del diamante, che si identifica con la vacuità, vuoi dalle formule sacre o *mantra*, che tanta importanza hanno in queste scuole.

Ma che cosa sono i Tantra e il tantrismo, cui abbiamo ripetutamente accennato? I Tantra (la parola è fatta derivare dagli indiani dal tema *tan*-, « estendere », nel senso che essi estendono, dilatano la conoscenza) sono una categoria di testi religiosi, magici e rituali, generalmente scritta in versi, elaborata in India dal IV-V secolo d.C. fin quasi ai giorni nostri. Il tantrismo (che è termine occidentale) è costituito dalla dottrina e dalle discipline esposte in queste scritture. Dal VII-VIII secolo in poi, i testi in cui si esprime la religiosità concreta dell'India, con le sue infinite figure divine, l'importanza accordata allo yoga nelle sue varie accezioni, le regole per la costruzione dei templi, per la celebrazione di cerimonie e feste e via dicendo sono i Tantra, i quali, nell'àmbito dell'induismo, si possono dividere in due grandi categorie, a seconda che la figura divina centrale sia Śiva o Viṣṇu. Si hanno così da un lato gli Āgama (letteralmente: « testi tradizionali ») śivaiti e dall'altro quelli viṣṇuiti, chiamati generalmente Saṃhitā o raccolte.

Questo movimento o sommovimento generale, che abbraccia l'India intera, determinato non tanto da esigenze speculative, quanto dal diffuso desiderio di emanciparsi dal formalismo brahmanico e dall'esigenza di un più sciolto e immediato contatto con il sacro (quasi tutte le correnti tantriche, almeno in linea teorica, rigettano le

1. Gnoli, 1972, p. 879 e TĀ, XXIX, 40-45, 162*b*-163.
2. Tucci, 1940, p. 374.

caste), investì ben presto anche il buddhismo, dove prese una connotazione essenzialmente yogica e gnostica. Nei Tantra buddhisti forse più che in quelli induisti (sebbene, come vedremo, anche qui non manchino eccezioni, dovute probabilmente proprio all'influsso di quelli buddhisti) è specialmente evidente l'interpretazione e trasformazione dei culti e delle tradizioni popolari dell'India in termini di yoga e di gnosi. Questa interpretazione e trasformazione si compie su piani diversi. Oggetto di essa sono innanzi tutto le molteplici figure divine, maschili e femminili, di varia origine – perlopiù collegate con culti agrari, ctonii e anche tribali – che vengono assunte a simboleggiare concetti e momenti dell'ascesi buddhista. Le *ḍākinī* o *yoginī*, cui si è già accennato, sono solo un caso fra tanti. Accanto ad esse troviamo molteplici altre divinità, come per esempio Vajravārāhī, la « Scrofa adamantina », la divinità principale, insieme col suo consorte Heruka, del ciclo di Cakrasaṃvara, Kurukullā, Bhūtaḍāmara, Khaṇḍārohā, Lāmā e via dicendo, che da divinità di origine rurale e locale, non di rado di frontiera, diventano rappresentazioni simboliche della *prajñā*, della vacuità, o figure minori dell'iter religioso. Per la maggior parte, queste divinità hanno due aspetti: uno terrifico, giustificato dalla necessità di impaurire e scongiurare le forze maligne, sempre pronte a irrompere nei luoghi frequentati dai devoti e di conseguenza nella loro psiche, e l'altro calmo e pacifico, che, convenientemente meditato, è di indispensabile ausilio al progresso dello *yogin* nel suo difficile cammino.

Trasformate e trasfigurate sono anche molteplici pratiche e costumanze degli innumerevoli asceti che hanno da sempre popolato il paese indiano. Queste stravaganti e talvolta repellenti figure, alla ricerca di poteri magici e di mistiche esaltazioni, le troviamo già all'epoca della predicazione del Buddha. Basti qui pensare all'asceta cane, all'asceta vacca e a tanti altri contro cui già si appuntava la predicazione del Risvegliato. Pratiche diffuse e specialmente disgustose, atte più di altre a provocare stati allucinatori, erano quelle che si svolgevano in cimiteri e campi di cremazione, che l'immaginazione popolare fingeva frequentati da più specie di spiriti famelici e terrifici. Taluni di questi asceti, sovente emarginati dal contesto sociale e culturale dell'India ma pur sempre tollerati e guardati talvolta con timoroso rispetto, si spingevano perfino a cibarsi di carni corrotte, di viscere e cervella decomposte e a spalmarsi di escrementi e di sangue. Anche queste pratiche ripugnanti trovano senso e giustificazione agli occhi delle nuove concezioni, che, senza negarle, le traspongono a nuova significazione. Il vero *yogin* deve innanzi tutto superare il bene e il male, il bello e il brutto, il repellente e il gradevole e per arrivare a questo stato di eguaglianza o equanimità deve tutto dominare e assuefarsi alle pratiche e ai cibi più disgustosi.

Ma la trasformazione più importante tocca la nostra psiche. Grazie a una vera e propria trasmutazione alchemica (e d'alchimia in molti testi espressamente si parla), sia le tendenze o gli istinti più ordinari dell'uomo – la gelosia, l'invidia, i desideri, la spinta sessuale, ecc. –, sia anche le passioni più basse possono essere utilizzate, con opportuni insegnamenti, come forze positive nei riguardi del progresso spirituale.

Le origini di questa concezione sono più complesse e, mentre nel caso precedente si è trattato di una trasfigurazione di credenze e costumi popolari, in questo caso si ha piuttosto il contrario, cioè un'estensione e un corollario delle dottrine della Prajñāpāramitā e di quella, di origine nāgārjuniana, dell'identità tra *saṃsāra*, « trasmigrazione », e *nirvāṇa*. Se il *nirvāṇa* non è diverso dalla trasmigrazione, ma è la trasmigrazione stessa vista in altro modo, ne consegue che tutti i vari aspetti della trasmigrazione, anche quelli apparentemente più vili e abietti, possono essere visti come *nirvāṇa*. Nulla vieta dunque che lo *yogin* si studi di scoprire questa nuova dimensione della realtà anche nelle cose e nei moti dell'animo apparentemente meno consoni, nell'opinione comune, a una vita spirituale. Anch'essi, correttamente dominati e perseguiti, riveleranno la loro sostanziale identità con la *tathatā* o *dharmatā* e potranno anzi essere efficace strumento per la sua realizzazione. Il *nirvāṇa* dev'essere ricercato nel *saṃsāra*. « La famiglia del Tathāgata è la famiglia dell'ignoranza e della sete dell'esistenza, la famiglia dell'amore, dell'odio e dell'errore, la famiglia delle sessantadue specie di false opinioni, la famiglia delle passioni ... Figlio di famiglia, senza entrare nel grande mare è im-

possibile trovare le gemme e le pietre preziose; e similmente, senza entrare nel mare delle passioni è impossibile produrre il pensiero onnisciente».[1] Queste parole non sono di un Tantra, ma di un Sūtra famoso del Grande Veicolo, il *Vimalakīrtinirdeśa*, «L'insegnamento di Vimalakīrti», che risale al I o II secolo della nostra èra, assai prima dunque delle prime formulazioni scritte delle opere di cui ci stiamo occupando, che risalgono al massimo al V o VI secolo.

Dell'apparente paradossalità di questa concezione, gli ignoti autori dei Tantra furono ben consapevoli. In certe opere (mi riferisco qui soprattutto al *Guhyasamāja*, dove sono prescritti il furto, la menzogna, l'uccisione e l'adulterio) sembra di cogliere, nelle affermazioni o negazioni più scandalose o paradossali, lo stesso divertito e sereno sorriso che anima tante stanze di Nāgārjuna. Il linguaggio di questi Tantra (soprattutto quelli dell'*anuttarayoga* o «yoga senza superiore») è certo sorprendente e, una volta escluso, per ovvie ragioni, che simili prescrizioni siano da prendere alla lettera, ci si domanda perché gli ignoti autori di queste opere abbiano creduto opportuno esprimersi in un modo così crudo e paradossale. La ragione principale, io credo, è quella di indicare, con queste prescrizioni, che lo *yogin* è di là dal bene e di là dal male e che, come tale, potrebbe, in linea teorica e per assurdo, commettere qualsiasi azione. Si aggiunga la consapevolezza che talune pratiche proprie di questi culti (l'uso dei «segreti», *samaya*, della carne, le pratiche dello yoga sessuale, di cui parleremo tra poco) erano proibite dalla morale comune o comunque fonte di perplessità e di scandalo. A questo gusto del paradosso deve aver contribuito non poco anche la consuetudine con il linguaggio di Nāgārjuna. Stanze, per esempio, come quella in cui si dice che «nessun *dharma* relativo a persona o luogo è stato mai insegnato dal Buddha»[2] suonavano (e suonano tuttora), se avulse dal loro contesto e non correttamente interpretate, blasfeme e scandalose. Sia come sia, questi Tantra furono certamente accompagnati, alla loro stessa origine e nell'intenzione dei loro autori, da un'interpretazione che, trasmessa prima da maestro a discepolo, si tradusse, in progresso di tempo, in varie opere o Tantra esplicativi, affiliati a questo o quel Tantra principale. Nel caso del *Guhyasamāja* i Tantra ermeneutici erano ben sei, cui bisogna aggiungere i commenti in prosa ad opera di vari autori. In vari Tantra posteriori, come appunto nel *Kālacakra*, la prescrizione di questi atti criminosi ha tutta l'aria di essere diventata una specie di topos letterario (il prototipo resta sempre il *Guhyasamāja*), di cui si dava per scontato il vero significato o che comunque veniva immediatamente corretto dall'autore stesso o dai suoi più vicini seguaci. Nell'ermeneutica tantrica queste asserzioni potevano essere intese essenzialmente in due modi, cioè in un senso secondario (interpretabile, inferibile, derivato, provvisorio) e in un senso primario (definitivo, finale).[1] Taluni passi del *Kālacakra* e del commento di Puṇḍarīka citati nel corso di quest'opera da Nāropā ne danno, ritengo, un esempio piuttosto chiaro. Più complicato è il metodo ermeneutico adottato da opere afferenti il *Guhyasamāja*, dove si parla di sei metodi o princìpi interpretativi. Altri commentatori (per esempio Bhavyakīrti) fanno loro, almeno in linea teorica, la divisione tra senso espresso (storico o letterale) e senso suggerito, che sta alla base di una delle opere più famose della poetica indiana, lo *Dhvanyāloka* del kashmiro Ānandavardhana (IX secolo). Che poi taluni abbiano preso alla lettera queste prescrizioni criminose è più che probabile, ma ciò concerne, per dir così, la patologia della religione e in questa sede non ci riguarda.

Il tantrismo, in conclusione, ci appare da un lato come l'irruzione, nell'orizzonte culturale dell'India, di molteplici culti, costumanze e tradizioni religiose popolari e tribali prima esclusi dalla rigida ortodossia brahmanica o dall'organizzazione monacale buddhista, e la loro rivalutazione e reinterpretazione in termini di yoga e di gnosi; e, dall'altro lato, come una nuova e audace interpretazione della dottrina buddhista dell'identità tra *saṃsāra* e *nir-*

1. Lamotte, 1962, pp. 289-91; si veda anche p. 429.
2. MK, XXV, 24.

1. Sull'ermeneutica buddhista si veda il volume *Buddhist Hermeneutics*, a cura di Donald S. Lopez Jr, Motilal Banarsidass, Delhi, 1993, e in particolare l'articolo di Michael E. Broido, *Killing, Lying, Stealing and Adultery: A Problem of Interpretation in the Tantras*, pp. 71-118.

vāṇa, che viene portata alle sue estreme, più paradossali ma non ingiustificate conseguenze.

Mentre nel tantrismo śivaita o viṣṇuita i Tantra ci si configurano come testi rivelati da Śiva o da Viṣṇu, nel tantrismo buddhista essi, con pia menzogna, sono fatti risalire al Buddha, che, si afferma nei Tantra, mise in moto la ruota della legge per tre volte: la prima rivoluzione, che corrisponde al Piccolo Veicolo, ebbe luogo nei pressi di Benares, la seconda, corrispondente ai testi della Prajñāpāramitā e al Grande Veicolo, sul Picco degli Avvoltoi, presso Rājagṛha e la terza, quella del Mantrayāna o Vajrayāna, nel grande santuario di Dhānyakaṭaka presso Amarāvatī, nell'India meridionale. I testi corrispondenti a questi tre diversi veicoli venivano letti e studiati promiscuamente, quale più, quale meno, secondo le propensioni dei discenti, che i Tantra dividono solitamente in tre categorie: più elevati, mezzani e inferiori, attribuendo ai loro seguaci ovviamente la prima di esse. Questa divisione tripartita ricorre sovente all'interno di uno stesso Tantra, nel senso che la celebrazione dei riti e l'interpretazione delle dottrine si rivela e rifrange in diverse dimensioni, secondo il grado di elevazione spirituale dei devoti. L'insegnamento di questi testi era in linea di massima segreto, riservato teoricamente a pochi. Pochi i seguaci di questi tuttavia non erano, se consideriamo l'enorme quantità di Tantra elaborati in uno spazio di tempo relativamente breve e diffusi in tutti o quasi i centri di insegnamento buddhisti.

Al successo e alla diffusione dei Tantra deve aver contribuito non poco la promessa di una possibile liberazione in questa stessa vita. Mentre per i testi del Grande Veicolo il devoto che aveva fatto il voto, cioè formulato la decisione di diventare un giorno un Buddha, aveva davanti a sé la prospettiva di dover rinascere milioni e milioni di volte prima di raggiungere lo scopo, i Tantra parlano spesso di una liberazione in vita, lusingando i loro seguaci con l'idea di aver già accumulato meriti spirituali in infinite nascite precedenti, prima di rinascere come uomini nella vita presente (ricordiamoci della parabola della tartaruga cieca)[1] e di avere per di più accesso a scritture così preziose.

1. La rinascita come uomini è un evento rarissimo, che può capitare solo dopo miliardi e miliardi di anni. « Si supponga che un uomo getti nell'oceano un giogo con una singola apertura. Esso è trascinato a ovest dal vento dell'est, a est dal vento dell'ovest; e poi ancora a nord dal vento del sud e a sud dal vento del nord. Si supponga adesso che vi sia nell'oceano una tartaruga cieca, che venga alla superficie ogni cento anni. Che cosa pensate, o monaci? Infilerà questa tartaruga cieca la testa nella singola apertura del giogo?... In verità, più facilmente questa tartaruga cieca infilerà la testa nel giogo, piuttosto che uno sventurato, nella sua miseria, possa rinascere di nuovo come uomo ». La letteratura in Dayal, 1932, pp. 59, 60 e nota 70.

Il tantrismo buddhista, come del resto quello induista, non è una dottrina coerente, gerarchicamente ordinata intorno a un definito numero di testi canonici, ma è costituito da una congerie di scuole e linee spirituali diverse, che facevano capo ciascuna a un testo considerato come principale, senza però escludersi a vicenda. La frase « un Tantra dev'essere inteso giovandosi di un altro Tantra » ricorre sovente nei commenti di queste opere. I Tantra maschili, come, per esempio, il *Guhyasamāja* (afferma Vajrapāṇi)[1] debbono essere interpretati alla luce di quelli femminili, quali il *Cakrasaṃvara*, e viceversa. La stragrande maggioranza di questi testi ha tuttavia due punti in comune, l'uno pratico, l'altro teorico.

Il primo è costituito dalla grande importanza che in essi assume lo yoga (anche nella forma di *haṭhayoga*), la recitazione mentale o fonica dei *mantra*, le meditazioni ed evocazioni di innumerevoli divinità, le iniziazioni – che conferivano ai novizi la potestà necessaria per accedere allo studio dei testi e delle pratiche religiose –, l'elaborazione di *maṇḍala* e *mudrā*.

Il secondo punto è costituito dalla dottrina della vacuità, propria della Prajñāpāramitā e codificata da Nāgārjuna. La vacuità, l'assenza di natura propria, su cui insiste il pensiero nāgārjuniano e, con essa, la concezione delle due verità, quella assoluta e quella relativa, è generalmente condivisa da tutti i testi del tantrismo buddhista, di cui forma la base teorica e dottrinale. La vacuità, di cui a rigore non si può parlare se non tradendola e ipostatandola in una realtà positiva, è la gran madre di tutte le cose, dotata delle infinite qualità dei Buddha,[2] la generatrice dei Buddha, la madre universale (Viśvamātṛ),

1. Vajrapāṇi, in Cicuzza, 1994, p. 155.
2. Takasaki, 1966, p. 263.

sposa di Kālacakra, il quale, a sua volta, rappresenta i mezzi salvifici, la compassione universale, che, come la vacuità, tutto abbraccia e include, pur nella consapevolezza che tutte queste creature infinite sono vuote di realtà. « Come un pesce guizza rapido fuori dall'acqua di un fiume, » dice il deutero-Nāgārjuna « così dalla limpida vacuità di tutte le cose emerge la rete di *māyā* ».[1] La vacuità, da questo punto di vista, è *sālamba*, « dotata di base o di oggetto », trasfigurazione misteriosa di tutte le cose, perché altrimenti, se fosse priva di oggetto (*nirālamba*), si cadrebbe nel nichilismo; e la compassione è *nirālamba*, perché se le creature, pur oggetto di attiva ed instancabile compassione, fossero considerate come cosa reale e positivisticamente discriminate, si cadrebbe nel materialismo. In una stanza del commento di Vajragarbha al *Hevajratantra* leggiamo: « La vacuità, dotata di tutti gli ottimi aspetti, è, in principio, la causa, e la compassione priva di oggetto, che fa il bene del mondo, è, susseguentemente, il frutto ».[2] I Buddha non risiedono né nel *saṃsāra*, né nel *nirvāṇa*. Se, pervasi dalla grande compassione, essi continuano a stare nella trasmigrazione fino a che tutte le creature non abbiano trovato la salvezza, l'acquisita consapevolezza della vacuità universale e il superamento di tutte le passioni e di tutti gli errori fa sì che essi siano estranei alla trasmigrazione, non risiedano in essa. « D'altra parte » continuo qui con Kamalaśīla « essi non entrano nella città del *nirvāṇa*, sebbene perfettamente tranquilla, come vogliono i seguaci del Piccolo Veicolo. Essi guardano compassionevolmente alle creature e questa tranquilla città del *nirvāṇa* la considerano né più né meno che una casa di ferro rovente e fiammeggiante e, come tale, se ne discostano quanto più possibile. La causa del *nirvāṇa* senza base non è dunque altro che la grande compassione ».[3] Il *nirvāṇa* senza base (che ritroveremo nel corso di quest'opera), contrapposto al *nirvāṇa* dotato di base del Piccolo Veicolo, è, in questo senso, il misterioso stato di equilibrio mantenuto dai Buddha tra il

1. *Pañcakrama*, V, 31.

2. La stanza figura con lievi varianti nella parte introduttiva del commento di Vajragarbha e, nella forma da me adottata, è citata nella *Tippaṇī* di Sādhuputra Śrīdharānanda al *Sekoddeśa*, stanza 153.

3. Kamalaśīla, *Bhāvanākrama*, p. 202; si veda anche p. 175.

saṃsāra e il *nirvāṇa*, i quali, in realtà, come già voleva Nāgārjuna, sono la stessa cosa.

« Fra la trasmigrazione e il *nirvāṇa* non c'è la minima differenza. Fra il *nirvāṇa* e la trasmigrazione non c'è la minima differenza.

« Quello che è il confine del *nirvāṇa*, questo è anche il confine della trasmigrazione. Tra essi non c'è la minima diversità ».[1]

« Esistenza fenomenica e *nirvāṇa* – queste due cose [separate] non esistono. Il *nirvāṇa* può essere definito come la conoscenza perfetta dell'esistenza fenomenica ».[2]

Davanti agli occhi dei Buddha, la trasmigrazione e il *nirvāṇa* sono identici, così come la stessa cosa sono implicitamente la verità assoluta e la verità relativa. Lo stato corrispondente all'unificazione di queste due verità e quindi del *saṃsāra* e del *nirvāṇa* è chiamato col nome di *yuganaddha*, la condizione del « due in uno », dove i componenti della coppia sono indissolubilmente legati.[3]

Le due verità, la verità assoluta e quella relativa, provvisoria e prammatica, ma tuttavia indispensabile per raggiungere la prima, sono ipostatate nel tantrismo buddhista nei due concetti di *prajñā*, « saggezza », e *upāya*, « mezzo ». La *prajñā*, femminile, corrisponde alla vacuità, alla verità assoluta, riposata in se stessa, « estinta »; il « mezzo », maschile, è la compassione (*karuṇā*), cioè tutta la varietà dei mezzi salvifici messi in opera dai Buddha e dai Bodhisattva per favorire la realizzazione della prima. La via che conduce verso lo stato di Buddha richiede la cooperazione, l'unione indivisibile di entrambi questi momenti, che si riflettono in forma diversa in tutti i piani dell'essere. « Colui che rifiuta la compassione » leggiamo nei *Canti adamantini* « e si attacca alla vacuità, non ha accesso al cammino supremo. Colui d'altro canto che medita sulla compassione soltanto, non è liberato neanche in migliaia di nascite. Colui invece che combina vacuità e

1. MK, XXV, 19-20.

2. Nāgārjuna, *Yuktiṣaṣṭikā*, 6.

3. Dasgupta, 1950, pp. 113 sgg. L'espressione significa « legato a un giogo » e, come dice Snellgrove, deriva dalla vista di due animali da tiro legati a un giogo (Snellgrove, 1987, p. 285).

compassione, non rimane né nella trasmigrazione né nel *nirvāṇa* ».[1]

L'unione di saggezza e mezzo è rappresentata e concretamente vissuta nell'unione sessuale. Le infinite immagini del Dio che abbraccia la Dea, nei vari *maṇḍala* e nelle *tanka* tibetane (ma prima indiane), ripetono, con variazioni innumerevoli, questo stesso concetto. Se i testi della Prajñāpāramitā e la sistemazione nāgārjuniana sono il fondamento dei complicati mitologhemi e delle cosmogonie tantriche, il concetto nāgārjuniano di *nirvāṇa*, caratterizzato con termini perlopiù negativi – innato, non originato, increato, non prodotto, non arrestato, pacificazione dello spiegamento discorsivo, benigno, ecc. –, si arricchisce in quest'opera di una connotazione nuova. Contrapposto alla trasmigrazione, all'esistenza fenomenica, che è dolore, il *nirvāṇa*, come suo contrario, è il piacere sommo, supremo. Questa concezione del *nirvāṇa* in termini positivi di piacere, anzi del sommo piacere, non estranea ai testi del Piccolo Veicolo, è qui strettamente connessa con le pratiche di yoga sessuale esposte in numerosi Tantra (pensiamo al *Hevajra* e al *Cakrasaṃvara*) e nelle *dohā* dei *siddha*. Il piacere supremo è, come vedremo, determinato dal trattenimento del seme nell'atto amoroso e nella sua immaginata risalita attraverso il canale centrale fino a raggiungere la cima della testa,[2] donde è via via calato nell'eccitazione erotica, dovuta alla presenza della donna.[3] Queste pratiche, che non sono patrimonio dei soli buddhisti, ma sono diffuse anche nel tantrismo induista, benché descritte qui in termini meno evidenti, affondano le loro radici nella tradizione religiosa dell'India. L'idea, apparentemente paradossale, dell'asceta itifallico e quella del seme non emesso che ritorna verso l'alto sono ben note nella mitologia e nei racconti religiosi dell'India. Nel buddhismo tantrico, il sommo piacere o piacere non mosso, non defluente – che non ha esito cioè nell'emissione – è personificato nella

1. *Subhāṣita-Saṃgraha*, p. 4 (*Dohākoṣa*, p. 48).

2. Su *ūrdhvaretas*, *stabdhaliṅga*, ecc., si veda Doniger O'Flaherty, 1973, *passim*.

3. L'atto sessuale senza emissione seminale o con emissione seguita dal riassorbimento del seme è ben conosciuto al *haṭhayoga*. Si veda Filliozat, 1952.

figura dell'Essere adamantino stesso – che rappresenta a sua volta la vacuità, il *nirvāṇa*. In una stanza famosa, Saraha, maestro del deutero-Nāgārjuna, dichiara:

« Viva quel re del piacere, unico, privo di causa, sempre levato sull'orizzonte [per tutte] le creature: al momento di volerlo spiegare, lo stesso Onnisciente è povero di parole! ».[1]

Il piacere non mosso (*akṣara*) si identifica, per i buddhisti, con la vacuità, trascende la stessa unione di saggezza e mezzo, è il corpo dei *dharma* del Buddha o addirittura trascendente ad esso, il « due in uno », il piano neutro, il corpo innato (*sahaja*, *svābhāvika*).

Il concetto del *nirvāṇa* come sommo piacere è inseparabile da quello di *bodhicitta*. Il *bodhicitta*, che, nel Mahāyāna, è il pensiero, la risoluzione (*citta*) di raggiungere il risveglio (*bodhi*) e, come tale, il seme del risveglio stesso, diventa, nel tantrismo – senza peraltro divorziare con ciò dal suo originale valore semantico –, il punto luminoso (*bindu*) in cui è contenuto germinalmente l'universo stesso e insieme il seme, il presupposto della futura illuminazione. Da questo punto di vista esso è il seme – che si presenta a sua volta in due forme: relativa, fisica, bianca, come il fiore del gelsomino, e assoluta, come piacere – da cui dipende la realizzazione del sommo piacere, quindi della vacuità o *nirvāṇa*. Il *bodhicitta* luminoso che va e viene, secondo la varia ricorrenza delle occasioni che lo determinano, è a sua volta associato con la luna, che anch'essa va e viene, cresce e decresce. Questi brevi accenni sono sufficienti, credo, a far intendere la complessità del linguaggio dei Tantra, dove tanti termini tradizionali del buddhismo si caricano di nuove valenze, senza per questo perdere il significato originario o supposto come tale.

Strumento fondamentale di progresso spirituale, accettato e promosso da tutte le scuole tantriche, è, come si è accennato, lo yoga. « Da parte mia, del Detentore del *vajra*, » leggiamo nel *Sekoddeśa*, che ripete in altre parole quanto già aveva detto Nāgārjuna « l'insegnamento dei *dharma* si svolge in base a due verità: la verità relativa del

1. *Vyaktabhāvānugatatattvasiddhi*, 1, in *Guhyādyaṣṭasiddhisaṃgraha*, p. 169.

mondo e la verità assoluta».[1] Queste due verità nel *Samājottara* sono significativamente sostituite da due termini e concetti chiave dello yoga buddhista, il processo di generazione o emanazione (*utpattikrama*) e il processo di adempimento (*utpannakrama*) o realizzazione. «L'insegnamento dei Detentori del *vajra* si svolge qui in base a due processi: quello di generazione e quello di adempimento».[2] Il primo momento, quello della generazione, messo qui implicitamente in rapporto con la verità relativa, consiste nella formazione immaginaria, da parte dello *yogin*, delle figure divine che trovano materiale rappresentazione nei vari *maṇḍala* di questa o quella tradizione, fantasmagoria ordinata alla realizzazione finale, utile e indispensabile in un primo momento, ma priva in sé di vera realtà. Lo *yogin* le crea nella sua mente, attraverso un elaboratissimo processo di visualizzazione – per cui esse si presentano alla mente perfette in tutti i particolari – e, immaginandole e recitando i *mantra* ad esse relativi, le fa nascere.

Le persone ordinarie, secondo Puṇḍarīka, per virtù del seme, generano figli e figlie. Gli *yogin*, per virtù della meditazione, generano invece divinità.[3] Queste due diverse generazioni sono, come vedremo, messe apertamente in rapporto l'una con l'altra.[4]

Queste divinità nascono dal vuoto, dall'etere, e nel vuoto si risolvono, e questa vacuità da cui tutto nasce e tutto ritorna viene identificata con la più intima essenza dello *yogin* e quindi con la figura divina da lui più venerata, sia essa Heruka, Hevajra o Kālacakra. L'evocazione, la realizzazione, il *sādhana* di queste immagini (cito qui Giuseppe Tucci) «è di fatto un'unità organica che sommuove tutto quanto il sottosuolo psichico dell'individuo, ne suscita, guida e convoglia quasi le visioni; esso è capace di imporre un governo alle fluttuanti immagini di cui la fede riempie lo spirito, evocandone i fantasmi in forme vive e luminose, fino ad esteriorizzarle di fronte al-

1. Si veda MK, XXIV, 8; tradotto in Gnoli, 1961, p. 121.
2. GSU, 83*a*.
3. VP, IV, 111.
4. Si veda sotto, pp. 242-43.

l'occhio dell'iniziato, soggiogato quasi e dominato dalla tremenda presenza del Dio in se medesimo. Così si compiva il rito dell'*utpattikrama* o dell'evocazione, il quale traeva dal sottosuolo del miste le forme degli dèi e poi in quello le riassorbiva, dandogli così la certezza che anche gli dèi non sono realtà di per sé esistenti, ma proiezioni della nostra coscienza religiosa, colorazioni improvvise di quella lucentezza immacolata che è il tutto, simboli insomma, non enti. Nel rito infatti il *maṇḍala* dipinto e visibile doveva in un secondo e più alto momento essere trasportato nel corpo del meditante; nel suo corpo idealmente identificato nel cosmo, questi, come ho già detto, vedeva riflesso l'incessante processo dell'emanazione e del riassorbimento dei mondi e perciò la vanità e la vacuità del fluire delle manifestazioni effimere da quel fondo che sempre è, pur restando la causa di ogni divenire».[1]

Il carattere puramente mentale di queste immagini – allucinazioni volontariamente provocate dagli *yogin* – era ben conosciuto ai devoti stessi, ma in base al principio che tutto è mente, esse non erano considerate meno reali delle apparenze del mondo ordinario, ritenute anch'esse parto di un determinato stadio della mente o coscienza, non necessariamente più reale di quelle. Tutto quello che esiste si basa sulla mente (*citta*). Come nei Sūtra dell'antico buddhismo, la mente è per natura chiarolucente (*prabhāsvara*) ma inquinata da maculazioni che vanno e vengono, le quali non hanno principio nel tempo. Liberata da queste maculazioni, per opera di una purificazione etica e delle meditazioni predicate dalle varie scuole, essa ritorna infine alla sua naturale luminosità e brillantezza.[2] Questa mente, a differenza di quanto sostenevano le coeve scuole śivaite o vedāntiche, è tuttavia vuota a sua volta, priva di sostanza, irreale, è una mente-non mente di cui (com'è detto in un passo famoso della *Prajñāpāramitā*) non si può dire né che esista né che non esi-

1. Tucci, 1936, p. 47.
2. Sul fotismo nel Vajrayāna si veda quanto scrive Tucci, 1936, pp. 146-51.

sta.[1] «Quanto chiamiamo Māra [il demonio tentatore]» scrive Puṇḍarīka «è la mente degli esseri immersi nella trasmigrazione, la maculazione dovuta alle impressioni [che portano verso la trasmigrazione]; e quanto chiamiamo lo stato di Buddha è la mente priva delle dette impressioni. Appunto per questo il Beato nella *Prajñāpāramitā* ha detto: "La mente esiste ma questa mente è una non mente". [Questa mente-non mente] priva delle impressioni che portano verso la trasmigrazione è chiarolucente (*prabhāsvara*) di sua propria natura, sicché in conclusione Māra è la mente dotata di macchie e il Buddha la mente priva di macchie».[2]

Il processo di adempimento si basa essenzialmente sull'esercizio di varie forme di yoga (cui accenneremo più in là), tra cui – importantissime – il controllo della respirazione e la visualizzazione dei canali mistici (*nāḍī*). Questo secondo momento, quello dell'adempimento, messo in rapporto con la verità assoluta, «perfettamente pacificata, estinta, di là da ogni spiegamento discorsivo», non è tuttavia un superamento del primo. Lo *yogin* deve saper contemperare le visualizzazioni delle varie divinità con l'ascesi yogica e solo così raggiungerà la meta desiderata.

La buddhologia del Vajrayāna è essenzialmente docetistica. Il Buddha, dice Puṇḍarīka, non ha un corpo materiale soggetto a nascita e a morte, ma, né più né meno degli altri Buddha senza numero che hanno predicato e predicheranno nei mondi infiniti, nella trasmigrazione senza principio, è un'immagine in cui si fenomenizza l'Essere adamantino, il Detentore del *vajra*, concepito nella *Nāmasaṃgīti* e nel Kālacakra come il Buddha primordiale, primevo (*ādibuddha*), senza principio e senza fine. L'immagine del Buddha si configura diversamente secondo il nostro grado di maturazione spirituale e quindi secondo le nostre impressioni mentali e, indipendentemente da esse, non esiste. Come tutte le altre cose, anch'esso è *māyā*. «I figli degli dèi» leggiamo già in un passo famoso della *Prajñāpāramitā* «interrogarono il venerabile Subhūti: "Tu dici dunque, o nobile Subhūti, che il perfetto risvegliato è simile a *māyā*, a un sogno, e che si-

1. Si veda su tutto ciò Lamotte, 1962, pp. 52-58.
2. VP, I, p. 23.

mile a *māyā*, a un sogno, è anche la condizione di perfetto risvegliato?". Subhūti disse: "Io dico, o figli degli dèi, che anche il *nirvāṇa* è simile a *māyā*, a un sogno, e a maggior ragione ogni altro *dharma*". I figli degli dèi dissero: "Tu dici, o nobile Subhūti, che anche il *nirvāṇa* è simile a *māyā*, a un sogno?". Subhūti disse: "Anche se, o figli degli dèi, ci fosse un altro *dharma* superiore pure al *nirvāṇa*, io direi che anch'esso è simile a *māyā*, a un sogno. *Māyā* e il *nirvāṇa* sono dunque una non dualità, tra essi non c'è rapporto di dualità"».[1]

Le imprese e le vicende tradizionalmente attribuite al Buddha storico non sono negate, ma si ripetono all'infinito, paradigmaticamente attribuite a tutti i Buddha di tutti i mondi e di tutti gli evi. Come in talune scuole del Grande Veicolo, il Buddha si manifesta in tre (o anche in quattro) corpi diversi: il *dharmakāya* o corpo degli elementi, unico, consistente nella totalità e compresenza degli elementi purificati, il *saṃbhogakāya* o corpo di fruizione o di gloria, molteplice e rivelantesi nelle infinite parole con cui il Buddha insegna la Legge negli universi infiniti, e il *nirmāṇakāya* o corpo di trasformazione o creazione, anch'esso molteplice, consistente nelle forme infinite che il Buddha assume via via nell'esistenza fenomenica, per soccorrere e salvare gli esseri viventi. A questi tre corpi sovente associati con le tre forme dell'essere – mente, parola e corpo – se ne aggiunge solitamente un altro già presente in talune scritture del Mahāyāna (per esempio nell'*Abhisamayālaṃkāra*), il corpo innato (*svābhāvika, sahaja*) trascendente i tre anzidetti e associato con un quarto superiore momento o piano dell'essere, la conoscenza o gnosi. Questi corpi del Buddha sono, come vedremo, descritti in un inno famoso del deutero-Nāgārjuna, citato per intero nel commento di Nāropā.[2]

Questa concezione docetistica del Buddha favorì, nella mente dei devoti, una proliferazione di figure divine, di Buddha e di Bodhisattva pronti a soccorrere dai rispettivi cieli le creature nelle loro difficoltà e aspirazioni. Tra queste figure divine cinque almeno, già menzionate nel *Guhyasamāja*, meritano speciale menzione: Vairocana,

1. ASP, p. 39.
2. Si veda sotto, pp. 317-18.

Ratnasaṃbhava, Amitābha, Amoghasiddhi e Akṣobhya. Questi Tathāgata angelici (messi di volta in volta in relazione con le cinque principali passioni, con i cinque elementi, con i cinque organi di senso, con simboli, colori, *mudrā* e *mantra* speciali) sono associati ognuno a una famiglia (*kula*). Nel rito iniziatico il discepolo, con gli occhi bendati, getta un fiore o una bacchettina di legno (usata per nettarsi i denti) nel *maṇḍala* e, secondo dove essi cadono, il maestro accerta la famiglia, cioè la speciale disposizione caratteriale, la passione che predomina nel discepolo. Queste passioni sono cinque: offuscamento (*moha*), orgoglio (*abhimāna*), passione (*rāga*) gelosia (*īrṣyā*) e ira (*krodha*), rispettivamente correlate coi cinque Buddha anzidetti: Vairocana, Ratnasaṃbhava, Amitābha, Amoghasiddhi e Akṣobhya.

I discepoli con la guida del maestro debbono studiarsi di trasformare queste diverse passioni predominanti in ciascuno di loro in una forza positiva, nel senso che esse, se interpretate e sviluppate col mezzo appropriato (*sopāyena*), da fattore di oscuramento possono diventare strumento di salvezza. « Quelle stesse azioni riprovevoli, attraverso le quali le creature sono legate, sono per esse fonte di liberazione dalla trasmigrazione, se eseguite col metodo appropriato. La gente del mondo è legata dalla passione (*rāga*) e per virtù di questa stessa passione è liberata. Questa pratica paradossale (*viparītabhāvanā*) non è conosciuta dai buddhisti eretici ».[1]

La donna, la più possente e pericolosa di tutte le apparizioni magiche, di tutte le *māyā*, come dice Śākyamitra,[2] è anche il principale strumento di salvezza. « La spinta verso l'emissione » dice Puṇḍarīka nel quinto capitolo della *Vimalaprabhā* « si deve a una maculazione avventizia che non ha principio nel tempo. Da essa deriva la trasmigrazione. Questa stessa spinta che viene attivata dal contatto con la donna si può convertire grazie a questo stesso contatto nella spinta opposta, così come accade del fuoco e del mercurio ... Il mercurio che, al contatto col fuoco, fugge via, viene, con l'applicazione di mezzi adeguati, proprio dal fuoco fissato. Come il mercurio fissato dal

1. HT, II, 2, 50-51.
2. Śākyamitra, nell'*Anuttarasaṃdhi* (si veda *Pañcakrama*, III, 36*ab*).

fuoco converte tutti i metalli in oro, così il seme, fissato grazie al contatto con l'organo femminile, rende privi di ostacoli gli aggregati, gli elementi, le basi,[1] ecc. Questo potere straordinario del mercurio e del seme non può essere ovviamente inteso e discusso dagli sprovveduti ».[2]

Queste passioni, così trasfigurate, ricevono nella *Nāmasaṃgīti* e nel Kālacakra l'epiteto di grande (*mahat*), nel senso che il grande offuscamento, la grande passione, è l'energia che distrugge le varie specie di offuscamento e le varie passioni della trasmigrazione e via dicendo. A queste cinque famiglie determinate dalla disposizione mentale del discepolo se ne aggiunge, nel Kālacakra (ma non in esso soltanto), una sesta, la famiglia del *vajra* o diamante, presieduta da Vajrasattva.

Vajrasattva, l'Essere adamantino, nei Tantra buddhisti è il Signore supremo, l'essenza stessa della vacuità e compassione, il Beato, senza principio e senza fine, trascendente l'esistenza e la non esistenza: « Il *vajra* » così nel *Hevajratantra* « è inscindibile e l'essere (*sattva*) è l'unità dei tre mondi »,[3] o piani di esistenza, desiderio, forma, non forma, corpo, parola e mente, ecc. Esso Vajrasattva (leggiamo nel *Kālacakra*) è l'unione indissolubile dei due princìpi maschile e femminile. *Vajra* è il mezzo salvifico (*upāya*), ciò che è sostenuto (*ādheya*), e *sattva* è la saggezza (*prajñā*), il loto, la natura universale (*dharmodaya*), il sostegno (*ādhāra*).[4] L'unione, la fusione di queste due realtà è lo yoga adamantino, senza dualità, immoto. Questa concezione si riflette nell'interpretazione simbolica della parola *evaṃ* (« così ») che si trova all'inizio della maggior parte dei Tantra dello yoga senza superiore a partire dal *Guhyasamāja*: « Così (*evaṃ*) ho udito. Il Beato si diportava una volta nelle matrici delle donne adamantine... ». La prima sillaba di *evaṃ*, E (che, nell'antica grafia sanscrita, è perlopiù rappresentata come un triangolo rovesciato), è così il principio femminile, espresso di volta in volta con le parole segreto, loto, origine dei *dharma*, elemento ete-

1. In altre parole trasfigura il mondo fisico in tutti i suoi componenti.
2. VP, V, 127, ff. 196*a-b*.
3. HT, I, 1, 4*a*.
4. Si veda VP, V, 127, f. 206*b*, l. 5; I, p. 42, ll. 25 sgg. Si veda anche VP, I, p. 49 *in fine*.

reo, dimora del grande piacere, trono leonino, matrice, parti segrete, saggezza; e la sillaba VAṂ, con il *vajra*, il grande piacere dell'unione, la grande concupiscenza, l'innato, il supremo immoto, l'essenza dei *bindu*, la conoscenza, la mente nella sua purezza, la compassione.[1]

« Tutti i vari Buddha divini – Heruka,[2] Vairocana, Ratnasaṃbhava – non sono che diversi aspetti o figure assunte da questo Essere adamantino per aiutare e condurre a maturazione le creature immerse nella trasformazione. Per sovvenire alle creature di temperamento feroce e irascibile, egli diventa così Heruka, per maturare gli offuscati, Vairocana, per consolare i poveri e gli afflitti, Ratnasaṃbhava, per aiutare le creature d'indole passionale e trasformare questa passione in un mezzo salvifico, Amitābha, per distruggere le forze maligne pronte a insidiare e a distrarre lo *yogin*, Amoghasiddhi ».[3]

Analogamente al *puruṣa*, a Viṣṇu, al *brahman*, l'Essere adamantino pervade tutte le cose, immanente in tutto e trascendente il tutto allo stesso tempo. Puṇḍarīka, discorrendone, cita nella *Vimalaprabhā*[4] una stanza che ritroviamo, praticamente uguale, nella *Bhagavadgītā*: « Egli ha mani, piedi, ecc., dovunque, dovunque occhi, testa e facce, dovunque orecchie, e abbraccia, in questo mondo, tutto quello che esiste ».[5] Stanze come questa (ma molte altre se ne potrebbero addurre) mostrano chiaramente quanto, nonostante la conclamata differenza, il tardo buddhismo dell'India e le coeve scuole viṣṇuite e śivaite siano dottrinalmente vicine.

Si è precedentemente accennato all'importanza che in tutte queste scuole (ma non solo in queste) assume la

1. VP, I, p. 34, ll. 20 sgg.; si veda su *evaṃ* Snellgrove, 1987, pp. 248, 290.

2. « Heruka non è una divinità particolare ma una categoria ... egli adempie all'ufficio di manifestazione irata dei Buddha delle cinque famiglie mutando semplicemente di colore e di simboli » (Snellgrove, 1957, p. 205).

3. VP, V, 90.

4. VP, V, 91.

5. XIII, 13. La stanza è citata e discussa da Kvaerne, 1977, pp. 63-64. Nel commento di Vajragarbha al *Hevajratantra* la stanza è citata per ben tre volte.

figura del maestro. La relazione fra maestro e discepoli non era limitata all'insegnamento. Sia buddhisti sia induisti insistono sulla necessità di raduni o feste da celebrare tra i discepoli di una determinata scuola in occasione di speciali congiunzioni astronomiche, nella ricorrenza della fondazione della scuola, del giorno di nascita o di morte del maestro, nei riti iniziatici e via dicendo. Maestro e discepoli formano una famiglia spirituale indissolubile, unita da vincoli più saldi di quelli del sangue. Questi raduni sono considerati dagli śivaiti un rito indispensabile (chiamato Sacrificio Ulteriore, *anuyāga*) cui debbono partecipare tutti i discepoli della scuola. « Nei giorni d'adempimento » così Abhinavagupta nell'*Essenza dei Tantra* « bisogna soprattutto stabilire, con ogni attenzione, il momento adatto alla celebrazione del Sacrificio Ulteriore, che è quello più importante di tutti. Sacrificio Ulteriore, Sacrificio delle Immagini, Sacrificio della Ruota sono sinonimi. In questo sacrificio, i principali oggetti di adorazione sono il Maestro, la sua famiglia insieme con la linea spirituale, i conoscitori della realtà e, oltre costoro, anche le donne presenti, che, secondo i casi, possono essere vergini, donne di bassa casta, cortigiane, passionali, e conoscitrici della realtà. Tutti costoro debbono essere adorati sia ciascuno per sé sia tutti insieme. In mezzo a loro deve stare il Maestro e, disposti in forma di recinzioni intorno a lui, tutti gli altri, fino ai Regolari, alternandosi i Forti e le Potenze, ecc. Tutti costoro possono essere disposti o in forma di ruota o in linea retta. Essi debbono essere quindi adorati, in ordine di successione, mediante aromi, incensi, fiori e via dicendo. Poi si dovrà meditare su questo: il recipiente sacrificale è Sadāśiva e le bevande con le quali viene riempito sono l'ambrosia della Potenza; la Potenza che ne fruisce dev'essere, da parte sua, meditata e adorata in identità con Śiva. A questo punto, dopo aver soddisfatto e propiziato, con queste bevande, la ruota delle divinità e aver visualizzato il reciproco mischiarsi dei tre piani, Uomo, Potenza e Śiva, debbono eseguirsi i riti di soddisfazione e di propiziazione, esterni ed interni, nei riguardi di ogni recinzione, in ordine di successione. L'esecuzione di questi riti è un elemento d'essenziale importanza per l'ottenimento della liberazione o delle fruizioni. Queste recinzioni, costi-

tuite dai membri del sacrificio, debbono essere poi ripercorse e adorate di nuovo, a ritroso, dai Regolari fino al Maestro. Un giro così fatto è un giro completo e, come tale, alimenta ed esalta la ruota».[1]

Queste feste tantriche sono chiamate dai buddhisti *gaṇacakra*, «ruote [o riunioni] del gruppo». Ad esse, come nel caso degli śivaiti, partecipavano promiscuamente uomini e donne (*yogin* e *yoginī*), che, favoriti dai luoghi deserti e spesso orrifici – come cimiteri, ecc., sparsi di cadaveri mezzo bruciacchiati e corrotti e, com'era credenza comune, frequentati da spiriti famelici, streghe e vampiri –, dall'oscurità della notte, dall'uso di carni proibite e disgustose, di bevande inebrianti attinte dal cavo di teschi, dovevano entrare in uno stato di allucinata esaltazione. «Queste feste» leggiamo nel *Hevajratantra* «debbono essere tenute in cimiteri, in boschi montani, in luoghi deserti o frequentati da esseri non umani. I sedili dovranno essere nove, formati da cadaveri, da pelli di tigri o da stracci presi da cimiteri. Nel mezzo starà il maestro, che rappresenta Hevajra, e intorno saranno disposte le *yoginī* nelle regioni principali e intermedie. Assisi su pelli di tigri ci si dovrà cibare dei cibi speziati, dei "segreti", e nutrirsi con gusto del "riso regale". Quando s'avrà mangiato e rimangiato, dovranno essere onorate le dee-madri – madre, sorella, nipote o suocera – e si realizzerà così, nel gruppo sacro, la perfezione desiderata. La donna più importante dovrà offrire al maestro un teschio pieno di liquore e, inchinatasi davanti a lui, dovrà poi bere anch'essa».[2] Alle spese, spesso non indifferenti, dei *gaṇacakra* erano tenuti a provvedere i discepoli più abbienti.

La paradossalità dell'insegnamento tantrico si rivela specialmente nei *samaya* o «impegni». A confortare e sviluppare l'idea che non esiste né bene né male, né buono né cattivo e che occorre raggiungere nei riguardi di tutte le cose uno stato di *samatā*, di assoluta eguaglianza o indifferenza, si insiste in diversi testi sull'opportunità di abituarsi alle cose più immonde, come cibarsi di carne putrida, reperita in luoghi di cremazione, cibarsi e spal-

1. Gnoli, 1979 (2ª ediz., 1990), pp. 215-16.

2. HT, II, 7, 7-13. Il passo è citato anche in Snellgrove, 1987, pp. 160-61.

marsi di feci, bere urina e seme, assaggiare carne umana, di cane, di cavallo e di elefante, bere bevande alcoliche in teschi umani, meglio se di brahmani. Queste sostanze disgustose di cui il devoto deve cibarsi sono solitamente fissate al numero di cinque. Tali nel Kālacakra le cosiddette cinque ambrosie (*amṛta*), escrementi, sangue, seme, carne umana, urina (simboleggiate con le sillabe VI RU ŚU MĀ MŪ, dalle iniziali in sanscrito delle parole che le designano) e i cinque stimolanti (*pradīpa*), carne di vacca, di cane, di elefante, di cavallo e di uomo (simboleggiati, analogamente, con le sillabe GO KU DA HA NA).[1] Tutti e cinque sono, a loro volta, messi in relazione coi cinque Buddha che presiedono ciascuno a una famiglia. Non solo. Messe in rapporto con le cinque (o sei) famiglie spirituali (Vairocana, Amitābha, ecc.) cui questo o quel devoto appartengono sono anche le azioni criminose alle quali s'è precedentemente accennato. Dei seguaci del Tantra si dice perciò che, appartenendo alla famiglia del *vajra*, potranno o dovranno uccidere esseri viventi, a quella di Amoghasiddhi, dire menzogne, a quella di Ratnasaṃbhava, impadronirsi della donna d'altri, a quella di Vairocana, cibarsi di cibi disgustosi. I «segreti» furono certamente praticati da taluni *yogin*. Pensiamo, per esempio, ai Kāpālika e agli Aghorapanthin, le cui pratiche disgustose sono ben note e frequentemente descritte nei testi religiosi e letterari dell'India. Presto in alcuni ambienti, senza peraltro rifiutarli, si sentì tuttavia la necessità di interpretarli, di scoprirne il senso profondo (già implicito in alcuni Tantra ma non necessariamente in tutti) e di ciò il Kālacakra ci dà un buon esempio, come vedremo leggendo il commento di Nāropā. Ma ascoltiamo quanto dice Puṇḍarīka:

«Alcuni, sedotti dall'insegnamento di cattivi maestri, dicono qui che le cinque ambrosie, pure per intrinseca natura, sono da mangiare per espressa intenzione del Tathāgata. Il cibarsi di esse renderà il corpo immune da vecchiezza e da morte e Vajrasattva favorevole verso coloro che così fanno. Inoltre dicono che, stando nella fa-

1. Queste sostanze erano sovente confezionate in piccole pillole da mangiarsi secondo le prescrizioni. Si veda VP, I, p. 16 e Vajrapāṇi, in Cicuzza, 1994, p. 27.

miglia del *vajra*, bisogna uccidere esseri viventi, concentrandosi sul Re dell'ira (Akṣobhya); stando nella famiglia della Spada, dire menzogne, concentrandosi su Amoghasiddhi; stando nella famiglia della Gemma, rubare i beni altrui, concentrandosi su Ratnasaṃbhava; stando nella famiglia del Loto, impadronirsi della donna altrui, concentrandosi su Amitābha; stando nella famiglia del Disco, cibarsi delle cinque ambrosie, concentrandosi su Vairocana ... In tal modo, fondandosi sulle parole di cattivi maestri, compiono le dieci azioni proibite. Così questi escrementi, ecc., di cui essi si cibano, senza essere stati prima purificati, attivati, ravvivati e resi ambrosia, non conferiscono però loro certamente le qualità di un Buddha ed essi, così facendo, non intendono le parole del Beato. "Ma (dirà qui alcuno) in tutti i Tantra regali il Beato ha detto che lo *yogin* deve cibarsi delle cinque ambrosie, sicché perché tu lo neghi?". È vero, io ti rispondo, è vero che in tutti i Tantra regali il Beato ha detto che giova cibarsi delle cinque ambrosie, ma è anche vero che ciò si riferisce agli *yogin* e non alla gente ordinaria. Gli *yogin*, grazie alla forza dei *mantra* e della contemplazione, le hanno purificate, attivate, ravvivate e rese ambrosia. Per gli *yogin*, i veleni diventano non veleni, le bevande alcoliche latte, i veleni forieri di morte salutari medicine, le ossa fiori, i denti perle, il teschio un loto, la carne unguento, il sangue olibano, l'urina muschio, il seme canfora, gli escrementi un'essenza profumata, i capelli stami di zafferano. Il Beato ha in realtà detto che queste sostanze immonde devono essere usate dopo che, purificate e divenute ambrosia, mangiate dallo *yogin*, diventano per lui fonte di nutrimento e di forza. Gli escrementi, spalmati sul corpo, emanano odore divino. Tutte queste cose sono state prescritte dal Tathāgata in riferimento agli *yogin* e non a gente impura e ignorante. Per costoro, tali sostanze ignobili, cioè le cinque ambrosie, non purificate, attivate, ravvivate e rese ambrosia, non abbandonano la loro natura immonda neanche in migliaia d'anni, né diventeranno mai pure. Ai devoti, dunque, monaci o monache, discepoli laici o discepole laiche, il maestro dovrà ben guardarsi dal prescrivere di mangiare le cinque ambrosie e di spalmarsi con esse, fintanto che essi non saranno riusciti a eliminarne la natura immonda per

opera di *mantra* e di contemplazione. Cibandosi di veleni non purificati essi infatti ne morrebbero e spalmandosi di sostanze impure scandalizzerebbero e dispregerebbero il mondo».[1]

LA LETTERATURA TANTRICA BUDDHISTA

L'elaborazione di alcuni Tantra risale, come si è detto, già al VI-VII secolo. Il più importante di tutti i Tantra buddhisti e forse il primo in ordine di tempo è il *Guhyasamāja*, diviso in diciassette capitoli, cui fu aggiunto posteriormente un diciottesimo capitolo, considerato talvolta come un'opera a sé stante: il *Guhyasamājottara*. Il *Guhyasamāja* fu più volte commentato. L'unico commento che ci rimane nell'originale sanscrito è quello del deutero-Candrakīrti: il *Pradīpoddyotana*. Altri Tantra antichi e importanti sono: Il *Durgatipariśodhanatantra*, tradotto ripetutamente in tibetano, che tratta soprattutto di ritualistica (riti funerari, magici, ecc.), e il *Sarvatathāgatasattvasaṃgraha*, che, fuori dall'India, conobbe straordinaria diffusione in Cina, Corea, Tibet e Mongolia. Di ambedue ci è pervenuto l'originale sanscrito. Taluni Tantra (probabilmente del gruppo degli *anuttara-* o *prajñā-tantra*) erano già conosciuti a Dharmakīrti (VI secolo), che nel suo autocommento al primo capitolo del *Pramāṇavārttika* fa cenno a *ḍākinī-* e *bhāginī-tantra*, a *mudrā* e *maṇḍala*.[2] Dell'VIII secolo circa è il *Hevajratantra*, frequentemente citato da Nāropā ed elaborato probabilmente in Bengala; e così pure il *Herukatantra* o *Cakrasaṃvara*. Grande rilievo nel *Hevajratantra* è dato a forme di yoga sessuale che, essenzialmente immutate, ritroveremo anche in Tantra posteriori.

La produzione di queste opere anonime si accrebbe straordinariamente nei secoli successivi. A numerosissi-

1. VP, *Paramākṣarajñānasiddhi* (V, 127), ff. 192*a-b*. Il passo è stato in pochi punti abbreviato.

2. Gnoli, 1960, pp. 163 (commento alla stanza 308), 124 (commento alla stanza 243). In un recente articolo, C. Lindtner ha convincentemente proposto, per Dharmakīrti, la data 530-600: si veda Lindtner, 1992.

mi nuovi Tantra incentrati intorno a divinità speciali si aggiunsero anche vari Tantra esplicativi – sempre in versi e anonimi – di Tantra fondamentali, come, per esempio, il *Guhyasamāja*.[1]

Tutta questa sterminata letteratura è stata classificata dagli indiani, e con maggior rigore dalle tradizioni tibetane delle nuove scuole, in quattro grandi categorie: ritualistica (*kriyā*), condotta o pratica (*caryā*), yoga e yoga superiore, e così divisa ci si presenta nelle raccolte del Kangiur (*bka' 'gyur*) e del Tangiur (*bstan 'gyur*). L'ultima di queste categorie era nota, in periodo più antico, col nome di *yoginītantra*, o anche di *prajñātantra*, dovuto al fatto che le pratiche yogiche in essi predicate esigevano la presenza di una concelebrante (*yoginī* o *prajñā*). Del *Kālacakratantra* Puṇḍarīka parla costantemente come di uno *yoginītantra* e mai come di un *anuttarayogatantra*.

Il luogo di nascita di queste opere non è facilmente discernibile. Due sono, in ogni modo, i luoghi ove più si affermarono i complicati mitologhemi del tantrismo buddhista, cioè il Bengala a est e l'Uḍḍiyāna a nord-ovest. Con l'Uḍḍiyāna è connesso, per unanime tradizione, il *Guhyasamājatantra*.[2]

Perlopiù bengalesi e coevi agli anonimi redattori dei testi tantrici sono i *siddha*, i perfetti o adepti, sorta di *yogin* itineranti le cui intuizioni e insegnamenti, non scevri da influssi induisti, sia śivaiti, sia ancor più viṣṇuiti, non sono di norma espressi in sanscrito, ma nelle lingue popolari dell'epoca (*apabhraṃśa*), in brevi stanze che dovevano essere cantate in occasione di feste e raduni religiosi. L'affiorare delle lingue parlate (*apabhraṃśa* orientale, ecc.) dimostra come queste esperienze religiose non erano solo patrimonio di pochi dotti – perlopiù brahmani per casta – ma riflettevano le ansie e le aspettazioni di un più largo strato di gente, non necessariamente di casta elevata, ma anche di gruppi sociali inferiori o infimi.

Le raccolte dei detti memorabili dei *siddha* (conosciute con il nome di *Vajragīti* o « Canti adamantini ») non sono, d'altra parte, gli unici documenti di queste lingue parlate. Passi in *apabhraṃśa* si trovano anche in vari Tantra,

1. Si vedano Wayman, 1977, pp. 84 sgg.; Newman, 1987a, p. 98.
2. Tucci, 1949, p. 212.

nel *Hevajra*, nel *Heruka*, nel *Ḍāka* e via dicendo, a testimoniare l'identica temperie culturale da cui ebbero origine questi testi. Né l'uso dell'*apabhraṃśa* è prerogativa delle scritture buddhiste. Brevi riassunti versificati in lingua parlata si trovano nel Kashmir perfino in varie opere del dottissimo Abhinavagupta, come il *Tantrasāra*, il *Tantroccaya* e il *Parātriṃśikāvivaraṇa*.

La consistenza e il valore dell'insegnamento dei *siddha*, gente non sempre colta e che anzi dell'incultura menava talora vanto, non sta ovviamente nell'originalità e sistematicità filosofica, ma nella spontaneità e ricchezza delle immagini e dei simboli che pervade le loro stanze. Teoricamente, fa da sfondo la dottrina nāgārjuniana della vacuità, la quale, praticamente, si traduce in varie forme di yoga – specialmente, come vedremo, quello sessuale –, intese tutte a superare su diversi piani le dicotomie del *saṃsāra* e del *nirvāṇa*, il sole e la luna, il *prāṇa* e l'*apāna*, la luce e le tenebre, le vocali e le consonanti, *lalanā* e *rasanā* e via dicendo.

Molte di queste stanze sono scritte in un linguaggio volutamente criptico, chiamato *sandhā-bhāṣā* o linguaggio intenzionale (*abhisandhāya-bhāṣā*). Questo linguaggio, simbolico e ambiguo, serviva probabilmente a due scopi: nascondere il vero senso della dottrina ai non iniziati e suggerire, con la mobilità e convertibilità delle immagini, l'inadeguatezza del linguaggio logico e convenzionale ad esprimere una realtà trascendente per definizione il linguaggio stesso.

Figure importanti di *siddha* – fissati dalla tradizione tibetana al numero di ottantaquattro – sono: Saraha, che sta in testa alla maggior parte degli elenchi (VIII secolo), Śabarapā, Lūipā, Bhusuku, Dārikapā, Kāṇhapā, Tilopā, Śāntipā.[1] Tra gli ottantaquattro *siddha* è annoverato anche Nāropā.

I Tantra e, implicitamente, gli insegnamenti dei *siddha* diedero luogo, come si è detto, a una vasta letteratura esegetica, cui si affiancano opere e riassunti dottrinali originali di vari autori, dal VII fino a tutto il XIII secolo.

1. Per una traduzione italiana delle agiografie degli ottantaquattro *siddha* si veda Abhayadatta, *Le Vite degli ottantaquattro Mahāsiddha* (Guarisco, 1986).

Due nomi sono, tra questi, specialmente importanti, quello di Indrabhūti,[1] che fu, secondo la tradizione, re dell'Uḍḍiyāna, e quello di Padmavajra. Le loro due opere principali, la *Jñānasiddhi* e la *Guhyasiddhi* rispettivamente, sono in larga parte un'interpretazione di intuizioni e concezioni che risalgono al *Guhyasamāja*.[2] Indrabhūti fu, secondo la tradizione, maestro di Padmasambhava, il leggendario taumaturgo indiano che tanta parte ebbe nella conversione del Tibet al buddhismo. Discepolo di Padmavajra fu Anaṅgavajra, autore anch'egli di un'operetta che conobbe grande diffusione.[3]

Due altri maestri antichi e importanti furono Nāgārjuna e Āryadeva, forse così chiamati proprio per avvalorare il prestigio e l'antichità delle loro opere. Questi due maestri, che noi chiameremo d'ora in poi il deutero-Nāgārjuna e il deutero-Āryadeva, non debbono essere ovviamente confusi coi due famosi fondatori della dottrina Madhyamaka, anche se per la coeva tradizione indiana e tutta la posteriore speculazione tibetana l'identità coi loro più antichi omonimi non era messa in dubbio. Sotto il nome di Nāgārjuna, ritenuto discepolo del *siddha* Saraha, vanno diverse opere frequentemente citate, tra cui

1. Su Indrabhūti si veda Tucci, 1949, vol. II, pp. 212-13 e Wayman, 1977, pp. 90-96. Di Indrabhūti ve ne furono forse due.

2. La *Jñānasiddhi* è stata edita per la prima volta da B. Bhattacharyya nel 1929, in *Two Vajrayāna Works*. La *Guhyasiddhi* è edita in *Guhyādyaṣṭasiddhisaṃgraha*.

3. La *Prajñopāyaviniścayasiddhi*, edita da B. Bhattacharyya nell'opera citata. Le date di questi due autori sono in realtà estremamente incerte. L'anonimo autore del *Subhāṣitasaṃgraha*, edito da Bendall, il quale è sicuramente posteriore a Puṇḍarīka, di cui cita la *Paramārthasevā* (f. 69), gratifica per due volte (ff. 3, 56) Anaṅgavajra con l'epiteto di *nūtana*, « contemporaneo » e « recente ». Padmavajra, autore della *Guhyasiddhi* (GuS) e dell'*Advayavivaraṇaprajñopāyaviniścayasiddhi*, cita in quest'ultima opera la *Prajñopāyaviniścayasiddhi* (PUVS) di Anaṅgavajra (p. 214: il passo citato ricorre nella PUVS, I, 16 sgg.). Si aggiunga che nella GuS di Padmavajra compaiono stanze che ricorrevano uguali nel *Mūlakālacakratantra* (si veda per esempio GuS, VIII, 38). Vajrapāṇi, uno dei tre Bodhisattva del Kālacakra, autore del *Laghvabhidhānapiṇḍārthavivaraṇa*, precisa che una di queste stanze (GuS, VIII, 38) occorreva nel *Samayaparicceda* del *Mūlakālacakratantra* (trascrizione in Cicuzza, 1994, p. 165). Contro la tradizione tibetana sembra quindi che Anaṅgavajra e Padmavajra siano vissuti non prima dell'XI secolo. Evidentemente nulla esclude che ci possa essere stato più di un Padmavajra.

spiccano il *Pañcakrama*, il *Kāyatrayastava* e il *Dharmadhātustava*; di Āryadeva opere sovente citate sono il *Cittaviśuddhiprakaraṇa*, lo *Svādhiṣṭhānakrama* e, più di tutti, l'importante *Caryāmelāpakapradīpa*, detto anche *Sūtaka*, perduto in sanscrito. Nel *Sūtaka* viene menzionato come maestro importante e leggendario Indrabhūti. Contemporaneo di Nāropā fu Advayavajra, detto anche Maitrīpā, autore di brevi e numerose operette che ci sono pervenute anche in sanscrito.

Un testo a sé stante, elaborato probabilmente nella prima metà dell'VIII secolo, è la *Nāmasaṃgīti* o *Mañjuśrīnāmasaṃgīti*, un'eulogia della natura del Buddha, composta con vari epiteti ad essa attribuiti, sul modello degli elenchi di epiteti e nomi di Śiva e Viṣṇu, della coeva tradizione induista.[1] Gli ottocento epiteti di cui essa è tradizionalmente formata non si riferiscono a Mañjuśrī come Bodhisattva, ma a Mañjuśrī come Essere di conoscenza (*jñānasattva*). « Il nome di Essere di conoscenza » così Vilāsavajra, uno dei più importanti e antichi commentatori della *Nāmasaṃgīti* « si riferisce a ciò che inside nel cuore di tutti i Tathāgata. L'essere di cui ci occupiamo è Mañjuśrī e Jñānasattva a un tempo, e perciò appunto Mañjuśrījñānasattva, e non l'omonimo Bodhisattva, signore della decima terra. Esso, in altre parole, è la conoscenza non duale, la perfezione della saggezza (*prajñāpāramitā*), ché, come ha detto Diṅnāga, "la perfezione della saggezza è la conoscenza non duale, è il Tathāgata".[2] La *Nāmasaṃgīti* quindi si riferisce a Mañjuśrī come Essere di conoscenza, essenziato delle cinque conoscenze superiori ».[3] La tesi di Lokesh Chandra, secondo cui Mañjuśrī non sarebbe colui cui sono riferiti i nomi, ma semplicemente il Bodhisattva che espone l'intera rivelazione (*saṃgīti*), è sì seducente, ma non mi sembra né suffragata dalla tradizione, né resa necessaria da ragioni testuali o con-

1. Il testo della *Nāmasaṃgīti* fu pubblicato per la prima volta da Minaev, 1887, vol. II, pp. 137-59. Altre edizioni sono quelle di Mukherji, 1963; di Raghuvira e Lokesh Chandra, in *Kālacakratantra and other Texts*, 1966 (testo sanscrito, tibetano e mongolo); di Davidson, 1981 (con trad. e commento) e di Wayman, 1985 (con trad. e commento).

2. *Prajñāpāramitāpiṇḍārtha*, 1.

3. Vilāsavajra, commento alla *Nāmasaṃgīti*, f. 7*b*.

cettuali.[1] La stretta associazione di quest'opera col Kālacakra – di cui parleremo tra poco – è stata certamente favorita da questa figura divina. Il re Śrīyaśas (Yaśas), espositore del *Laghukālacakratantra*, è un'incarnazione di Mañjuśrī, così come di Avalokiteśvara il figlio suo Puṇḍarīka, autore della *Vimalaprabhā*.

Come nel Kālacakra, specialmente rilevante è nella *Nāmasaṃgīti* l'influsso viṣṇuita. Un centinaio e più degli oltre ottocento epiteti attribuiti al Buddha sono copia o travestimento di epiteti attribuiti dagli induisti a Viṣṇu.

Secondo una tradizione comunemente accettata, la *Nāmasaṃgīti* era inclusa in un Tantra ora perduto, il *Māyājālamahātantra* di sedicimila stanze, di cui costituiva in tutto o in parte il capitolo sul *samādhi*.

La *Nāmasaṃgīti* diede luogo a una vastissima letteratura esegetica che occupa migliaia di pagine. Il più antico commentatore di essa fu probabilmente Mañjuśrīmitra, discepolo di Surativajra, vissuto nella metà dell'VIII secolo. Un altro commento importante (preservatoci anche in sanscrito) è quello, cui s'è già accennato, di Vilāsavajra, discepolo del precedente. Questi due maestri e in seguito un terzo commentatore, Vimalamitra, sono specialmente riveriti dai Ninmapa (*rnying ma pa*), la scuola tibetana degli «Antichi», che vedono in essi prestigiosi rappresentanti della corrente nota col nome Dzog cen (*rdzogs chen*, la «grande perfezione»).[2]

Sia come sia, nel X secolo la *Nāmasaṃgīti* divenne il testo più venerato dai compilatori del Kālacakra, che in un certo modo se ne appropriarono per conferire maggiore autorità alle loro dottrine, le quali in larga parte ci vengono presentate proprio come un'interpretazione e uno sviluppo delle stanze di quest'inno devozionale.

Puṇḍarīka nella *Vimalaprabhā* dichiara che il Buddha, insegnando a Vajrapāṇi-Sucandra, mitico autore del *Mūlakālacakratantra*, prese come precipua autorità la *Nāmasaṃgīti* (*nāmasaṃgītiṃ pramāṇīkṛtya*): «Coloro che non conoscono il Paramādibuddha [il Kālacakra] non conoscono la *Nāmasaṃgīti*, coloro che non conoscono la *Nāmasaṃgīti* non conoscono il corpo di conoscenza del Detentore del *vajra*; coloro che non conoscono il corpo di conoscenza del Detentore del *vajra* non conoscono il Veicolo dei *mantra*, coloro che non conoscono il Veicolo dei *mantra*, costoro, senza eccezione, sono immersi nella trasmigrazione, esclusi dal cammino del Beato Detentore del *vajra*».[1]

1. Chandra, 1987.
2. Su questa tradizione si veda Namkhai Norbu, 1986 e 1989.

Tutte o quasi le stanze della *Nāmasaṃgīti* sono citate (e spesso più volte) nella *Vimalaprabhā* con l'indicazione del capitolo cui appartengono (le 162 stanze della *Nāmasaṃgīti* sono divise in dieci capitoli) e il numero d'ordine della stanza nell'àmbito del capitolo. Alla *Nāmasaṃgīti* Puṇḍarīka stesso dedicò un lungo commento, la *Mañjuśrīnāmasaṃgītivimalaprabhā*.[2] Tra i commenti alla *Nāmasaṃgīti* ispirati alla scuola del Kālacakra, quello più conosciuto si deve a Raviśrījñāna, vissuto nel XIII secolo. Di esso esistono vari manoscritti anche nell'originale sanscrito e un commento, probabilmente mai tradotto in tibetano, per mano di Vibhūticandra (XIII secolo). In molti Kangiur la *Nāmasaṃgīti*, significativamente, è collocata in testa a tutta la letteratura tantrica, immediatamente seguita dalle opere del Kālacakra. La *Nāmasaṃgīti* è curiosamente poco citata nelle altre opere del Vajrayāna preservateci in sanscrito.

Uno speciale genere letterario proprio del tantrismo, cui contribuirono in qualche modo tutti i maestri, compreso Nāropā, è quello dei *sādhana*, una specie di brevi prontuari di evocazione delle varie divinità. «Non c'è quasi grande maestro» così Giuseppe Tucci «che non abbia composto dei *sādhana* [qui: modi o metodi di come rendere visibile una divinità], non abbia cioè posto per iscritto le visioni apparse al suo spirito nel momento della concentrazione; per il fatto stesso che quelle gli erano apparse, che si erano quindi materializzate, egli giustamente le considerava reali. Avevano preso forma; non tumultuavano più oscure nel fondo dell'inconscio, ma erano salite alla luce, una nuova possibilità di incorporamento dell'inconscio si era configurata e bisognava regi-

1. VP, I, p. 52.
2. Sde dge Bstan 'gyur, Rgyud, PHA, ff. 184*b*-232*b*.

strarla attentamente, perché in altri esse si potevano ripetere ».[1]

I *sādhana* tradotti nel Kangiur, da quelli di poche righe ad altri che possono estendersi per più pagine, sono innumerevoli. Molti di essi ci sono pervenuti anche in sanscrito, raccolti già in antico in un'antologia chiamata *Sādhanamālā* o la « Ghirlanda dei *sādhana* ».[2]

IL KĀLACAKRATANTRA

Questi pochi accenni bastano, credo, a fare intendere la vastità della letteratura tantrica buddhista tra la fine del IX secolo e i primi anni dell'XI.

In quest'epoca assistiamo a un fenomeno curioso, cioè all'apparire quasi improvviso di un numeroso gruppo di testi di un nuovo ciclo tantrico, chiamato Kālacakra, cioè « Ruota del Tempo ». Questi testi, come vedremo, sono stati elaborati quasi contemporaneamente in qualche località dell'India del Nord-Ovest, fortemente islamizzata, fra la metà del X secolo e il primo quarto dell'XI. La mole e la complessità di queste opere fa pensare che siano state concepite e scritte da una conventicola segreta di *yogin* buddhisti e da loro, con pia menzogna, attribuiti a sovrani di una misteriosa dinastia regnante in un'altrettanto misteriosa regione del Nord, fuori dai confini dell'India, chiamata Sambhala.

Sambhala è un nome non ignoto alla tradizione induista, specialmente viṣṇuita. Sambhala, secondo vari Purāṇa, sarà il luogo di nascita del decimo e ultimo *avatāra* di Viṣṇu, chiamato, com'è noto, Kalkin, figlio di Viṣṇuyaśas, che si incarnerà sulla terra per distruggere i barbari. Kalkin sarà, come vedremo, il titolo di cui si fregiano i sovrani nel Kālacakra. L'ultimo di essi sarà Raudracakrin, figlio di Mañjuśrīyaśas,[3] che alla testa di un immenso esercito distruggerà i barbari – nella fattispecie i

1. Tucci, 1969, p. 89.
2. Si veda, sotto, l'Elenco dei testi citati.
3. VP, V, 127, f. 203*b*.

musulmani – e ristabilirà la legge del Buddha.[1] Questa distruzione, secondo Yaśas e Puṇḍarīka, non dev'essere presa alla lettera, ma in ossequio ai princìpi umanitari del buddhismo sarà piuttosto una conversione senza spargimento di sangue. La grande battaglia, coi suoi diversi e opposti schieramenti di fanti, carri, cavalli ed elefanti, guidati dai loro generali, si svolgerà in realtà (e tuttavia si svolge) dentro di noi, tra le diverse specie di vizi, simboleggiati dai barbari, e le virtù, che personificano le verità fondamentali del buddhismo. L'immane conflitto ci appare insomma come una sorta di psicomachia, del tipo di quella di Prudenzio, che tanta fortuna ebbe nel nostro Medioevo.[2]

Ma qual è, innanzi tutto, il senso di Kālacakra o « Ruota del Tempo »? Kālacakra è un termine ben conosciuto in India e designa usualmente vari grafici astrologici che illustrano la posizione dei pianeti, la ruota della fortuna, delle vicissitudini della vita, ecc. In un senso filosofico lo troviamo per la prima volta in scritture viṣṇuite (nel Kālacakra buddhista gli influssi viṣṇuiti sono evidenti) e particolarmente nella *Paramasaṃhitā*, elaborata in epoca incerta, ma sicuramente prima del Kālacakra buddhista. Nel secondo capitolo di tale opera troviamo una spiegazione di questo termine che vale la pena di citare. Chi interroga è Brahmā e chi risponde è Parama, un'ipostasi di Viṣṇu:[3]

63. « Per l'eccellenza delle qualità e per le loro azioni buone o cattive, gli esseri corporei raggiungono condizioni alte, medie o cattive.

64. « Quelli in cui prevale la qualità buona (*sattva*) diventano dèi, se a prevalere è la qualità mezzana (*rajas*) diventano uomini, e se prevale quella oscura (*tamas*) animali.

65. « In tal modo tutti gli esseri corporei raggiungono i loro destini. Montati sulla Ruota del Tempo, essi vanno in giro ruotando, spinti dalla *māyā* dell'ignoranza ».

Brahmā:

66. « O Dio degli dèi, che cosa intendi tu per Ruota del

1. Reigle, 1986, *passim*.
2. Il tema della psicomachia nel mondo islamico con riferimento a Prudenzio è stato recentemente trattato da Radtke, 1992.
3. Su di essa si veda Smith, 1975, pp. 166-80.

Tempo? Io desidero, se è possibile, udirne la vera natura ».

Parama:

67. « Il tempo crea gli elementi, il tempo riassorbe in sé tutte le creature, il tempo sopraintende a tutto, il tempo non può essere trasgredito.

68. « Il tempo distribuisce [distingue] tutti i vari fini dell'uomo, infimi o sommi. Il passato, il presente e il futuro dipendono tutti dal tempo,

69. « [e così pure] i movimenti ricorrenti dei pianeti e delle costellazioni. La divisione del tempo, in rapporto ad essi, si svolge in molteplici modi.

70-71. « Del tempo si dice che abbia dodici divisioni, cioè *ayana* (semestre), *ṛtu* (stagioni di due mesi), mesi, quindicine, *tithi* (giorni lunari), *sāvana* (terza parte di un giorno), *yāma* (sesta parte di un giorno), *muhūrta* (sedicesima parte di un giorno), *nāḍī* (un sessantesimo di un giorno pari a 24 minuti), *kalā* (48 secondi), *vināḍī* (un sessantesimo di *nāḍī* pari a 24 secondi) e *prāṇa* (4 secondi).

72. « Il signore di queste divisioni è l'anno, personificazione del tempo, figlio della luce. I due semestri costituiscono i due cerchi.

73. « Le tre stagioni sono i tre mozzi, i mesi sono i raggi, le quindicine gli elementi.

74. « Le stagioni sono sei, come i sei organi d'azione, piedi, ecc. I *muhūrta* sono le dita delle mani e dei piedi.

75. « Le *nāḍī* sono i canali, le *kalā* sono i capelli, le *vināḍī* sono le radici dei peli, i *prāṇa* sono gli atti respiratori.

76. « In tal modo, montato su questa ruota, tutto l'universo, con gli esseri mobili ed immobili, sorge e tramonta e così pure i pianeti e le stelle.

77. « L'Essere supremo, o Brahmā, nella condizione di tempo, fa girare di continuo la ruota, per consentire l'andamento del mondo ».

Nella formulazione del concetto e vocabolo di Kālacakra gli autori di questa scuola ebbero certamente presenti analoghe concezioni. La Ruota del Tempo è, per essi, il Buddha primevo, primordiale. L'idea di un Buddha originario, senza principio e senza fine, implicita nelle speculazioni del Mahāyāna sull'infinità dei Buddha nell'infinità del tempo e dello spazio, la troviamo, in forma esplicita, in un altro testo di forte influenza viṣṇuita, la

Nāmasaṃgīti, di cui abbiamo già avuto occasione di parlare.[1] In essa si parla apertamente di un Buddha primevo, senza principio e senza fine, trascendente ogni associazione (*niranvaya*).[2] A questo Buddha senza principio viene qui dato il nome di Kālacakra. Il Kālacakra rappresenta l'unità della vacuità e della compassione, della saggezza e del mezzo. *Kāla*, il tempo, è la conoscenza, il mezzo, la compassione, e *cakra*, la ruota, il conoscibile, la saggezza, la vacuità. Di là da questa spiegazione filosofica, la natura originaria di Kālacakra, come Ruota del Tempo, concepita in un senso affine a quello esposto nella *Paramasaṃhitā*, traspare chiaramente nell'importanza che in questo Tantra viene data alle varie ripartizioni del tempo esterno, al movimento dei pianeti e delle costellazioni, in rapporto col tempo interno, scandito dalla respirazione.

L'intuizione antichissima dell'analogia tra microcosmo e macrocosmo è portata dal tantrismo buddhista e śivaita alle sue estreme conseguenze. Tutte le cose del mondo esterno, tutto quello che accade, trovano puntuale riscontro nel mondo interno. Nel nostro corpo, dice Abhinavagupta, sono tutti i mondi e gli esseri innumerevoli che li popolano, e nel soffio vitale tutti gli evi infiniti. Nel Kālacakra queste analogie ed equazioni sono, se è possibile, ancora più puntigliosamente sviluppate che nei coevi (o quasi) Tantra śivaiti.

Il *Kālacakratantra* – l'ultima grande opera della tradizione tantrica buddhista dell'India – si distingue dagli altri Tantra non tanto per le sue concezioni ma per il suo carattere enciclopedico, nel senso che è una vera e propria summa del sapere religioso e mistico dell'ultimo buddhismo. Nello stesso torno di tempo, quasi a suggello di un'epoca che volgeva verso la fine, veniva elaborato in Kashmir il *Tantrāloka*, « La luce dei Tantra », l'*opus magnum* di Abhinavagupta, che condensa e interpreta, alla luce del monismo (*advaya*) kashmiro e della dottrina del riconoscimento, formulata da Utpaladeva, gli sparsi insegnamenti dei Tantra śivaiti che, nonostante la professata distanza, sono per molti aspetti vicini ai Tantra buddhi-

1. Sull'origine e lo sviluppo del concetto di Ādibuddha si veda il recente Grönbold, 1992a.

2. NS, 100 (= VIII, 24).

sti. La complessità del Kālacakra riposa in larga parte sulla molteplicità dei temi affrontati e riassunti – geografia, cronologia, astronomia, astrologia, medicina, embriologia, alchimia, ritualistica, yoga e via dicendo – oltre che sul rigido schema metrico (stanze in *sragdharā*) adottato dall'autore del *Laghukālacakratantra*, che lo obbliga a un linguaggio e a giri di frasi non sempre comprensibili, dove non sovvenga il commento. Il ciclo del Kālacakra comprende due opere fondamentali, il *Mūlakālacakratantra*, più conosciuto col nome di *Ādibuddhatantra*, di 12.000 versi, accompagnato da un commento in prosa pari a 60.000 versi – che forse tuttavia non è mai esistito – e il *Laghukālacakratantra*, che, scritto appunto in *sragdharā*, si dichiara un riassunto del primo, in 1030 stanze, accompagnato da un commento di un'estensione equivalente a 12.000 stanze, chiamato *Vimalaprabhā*, « Luce immacolata ».

Autori del *Laghukālacakratantra* e del commento *Vimalaprabhā* sono due *yogin*, chiamati Śrīyaśas e Puṇḍarīka, incarnazioni rispettivamente di Mañjuśrī e di Avalokiteśvara.

Il *Laghutantra* (come il *Mūla*) è suddiviso in cinque capitoli, rispettivamente dedicati alla struttura del mondo esterno (*lokadhātu*), al mondo interno (*adhyātmadhātu*), ai riti di consacrazione o iniziazione (*abhiṣeka*), ai metodi di realizzazione (*sādhana*) e alla conoscenza o gnosi (*jñāna*). Il *Mūlatantra*, cui appartiene il *Sekoddeśa*, « Il riassunto dell'iniziazione », è ripetutamente citato da Puṇḍarīka, ma, a parte il *Sekoddeśa* e alcuni passi di esso citati nella *Vimalaprabhā* e in opere di autori di poco posteriori a Puṇḍarīka (tra cui Nāropā), non fu mai tradotto in tibetano. Non è da escludere che nella sua interezza esso non sia mai esistito e che i frammenti superstiti siano stati elaborati dagli stessi *yogin* che composero le altre opere della scuola. Da quel poco di esso che ci è pervenuto si ricava comunque che era un'opera assai tarda e composita e che i suoi autori ben conoscevano il *Guhyasamāja*, la *Nāmasaṃgīti*, il *Hevajra* e il *Ḍākinīvajrapañjara*, che risalgono con ogni probabilità al VII-VIII secolo. Alcuni versi e stanze ricorrenti nel *Mūlakālacakratantra* li ritroviamo in Padmavajra (VII secolo), che però forse li attinse da

qualche Tantra preesistente.[1] Nelle stanze che trattano della genealogia dei sovrani di Sambhala, citate nella *Vimalaprabhā* e tratte dal *Mūlatantra*, sono presenti, in forma di profezia, i nomi di Śrīyaśas e Puṇḍarīka come autori del *Laghutantra* e della *Vimalaprabhā* rispettivamente, dal che si ricava che anche il *Mūlatantra* è scritto da loro o che, con pia frode, vi hanno inserito i loro nomi e forse hanno anche elaborato tutte le stanze dove essi figurano. Certo è che Puṇḍarīka dichiara ripetutamente, riferendosi appunto a queste stanze, che il suo nome e quello del padre suo Śrīyaśas sono stati profetizzati dal Beato nel *Mūlatantra*, da lui dettato a Sucandra.[2] Il *Laghukālacakratantra* fu invece tradotto in tibetano, per opera di Somanātha (XI secolo) e di altri, e così pure il commento *Vimalaprabhā*.

Secondo la tradizione tibetana, il Kālacakra fu introdotto in India durante il ciclo sessagenario di Giove, che precede il 1027, anno che segna l'inizio del riformato calendario tibetano.

Nella controversa stanza 27 di LKC, I, si fa menzione di un anno 403 calcolato a partire dall'Egira (622 d.C.) e combinato con la fine di un ciclo sessagenario di Giove. La stanza si limita semplicemente a constatare che il vecchio ciclo di Giove finirà 403 anni dopo l'èra dei barbari. Com'è stato dimostrato recentemente, questa data corrisponde con la fine del ciclo di Giove che va dal 967 al 1026 d.C. e gli anni sono calcolati secondo il calendario indiano stabilizzato (lunisolare) del ciclo di Giove e non secondo il calendario lunare musulmano.[3]

La data del Buddha[4] è calcolata 1500 anni prima dell'Egira. Nei primi seicento anni di questo periodo si hanno sette re sacerdoti di Sambhala, cominciando da Sucandra e, negli ottocento restanti, una successione di re Kalkin, che inizia con Mañjuśrīyaśas. A Sambhala, 182 anni dopo l'Egira, cioè nell'805 d.C., il Kalkin Aja ret-

1. Si veda per esempio *Guhyasiddhi*, 35*b*, 38*b*-39*a* in *Guhyādyaṣṭasiddhisaṃgraha*.

2. VP, I, p. 12, ll. 14-16; p. 22, ll. 1 sgg.; p. 24, ll. 14 sgg.

3. Si veda, per il calcolo secondo la cronologia Teliṅga (Telugu) del Sud dell'India, lo studio di Orofino, 1994a.

4. Si tratta secondo la VP, I, 26, p. 77, l. 7, non dell'anno della nascita o della morte del Buddha, ma di quello in cui insegnò il Kālacakra.

tificò il calendario. Questo calcolo ci permette di inferire che i compilatori del Kālacakra abbiano operato nei sessant'anni che vanno dal 967 al 1026.[1]

Lo spostamento del periodo di elaborazione di queste opere nel primo quarto dell'XI secolo e oltre rende, mi sembra, troppo ristretti i tempi della diffusione e apprendimento del Kālacakra. Anupamarakṣita e Piṇḍo ācārya (per non parlare dei precedenti Puṇḍarīka, Vajrapāṇi, Vajragarbha, e Kālacakrapāda il vecchio), citati da Nāropā (956 ca-1040 ca) e Atiśa (982 ca-1054) rispettivamente, debbono essere, per forza di cose, più anziani dei loro discepoli, né è quindi possibile che le opere del Kālacakra, da essi citate, siano state scritte dopo il 403 dell'Egira (1012/1013) come vuole il Newman[2] o addirittura dopo il 1027, come vogliono altri.[3]

Ma chi sono, secondo la tradizione, gli autori di queste due opere? La risposta ci è data da Puṇḍarīka, l'autore del commento *Vimalaprabhā*, che è l'unica fonte sulla storia leggendaria del Kālacakra e sui suoi autori. Secondo Puṇḍarīka, il *Mūlakālacakratantra* o *Paramādibuddhatantra* fu insegnato dal Buddha al re di Sambhala, Sucandra, nel 776 a.C., in una grande assemblea tenuta a Dhānyakaṭaka, *stūpa* e santuario famoso dell'antico regno Andhra (distretto di Guntur), corrispondente all'attuale Amarāvatī.[4]

Il re di Sambhala si trasportò magicamente fino a Dhānyakaṭaka per ascoltare le parole del Buddha e tornato, sempre magicamente, nel suo paese, trascrisse il Tantra, aggiungendovi un commento di una lunghezza pari a 60.000 stanze, da lui composto. Da allora, l'insegnamento del Kālacakra fu ininterrottamente trasmesso attraverso una serie di re maestri fino a Mañjuśrīyaśas e al figlio suo Puṇḍarīka. Dalla morte di Puṇḍarīka all'anno

1. Tale il succo delle linee iniziali del *Kālacakrānusāriganita*, conservato manoscritto in Kathmandu. Il primo foglio è purtroppo danneggiato, ma facilmente ricostruibile grazie alla traduzione tibetana. Si veda, per altre interpretazioni, il volume, per me in gran parte incomprensibile di Schuh, 1973; inoltre Newman, 1985 e 1987, e Grönbold, 1991.

2. Newman, 1985 e 1987.

3. Matsunaga, 1965, p. 241.

4. Hoffmann, 1973.

1 dell'Egira intercorrono ottocento anni, durante i quali l'insegnamento fu trasmesso dai re Kalkin. Il venticinquesimo e ultimo di essi sarà, in epoca futura, Raudracakrin che (secondo i calcoli dei tibetani) nel 2425, nel novantottesimo anno del suo regno (cioè 3304 anni dopo la morte del Buddha) sconfiggerà in una grande battaglia gli infedeli, dopo di che il buddhismo prospererà incontrastato ancora per 1800 anni, cioè sino al 5104 dopo la morte del Buddha. Tutti questi sovrani hanno il titolo di Kalkin (da *kalka*, « glutine », « cemento ») perché cementano, legano in unità le quattro caste, conferendo loro l'iniziazione adamantina.[1]

Il paese dove essi regnano è Sambhala, diviso in novantasei province comprendenti ciascuna dieci milioni di villaggi, situato a nord del fiume Śītā. La capitale è Kalāpa. A sud di Kalāpa c'è il giardino Malaya, di dodici *yojana*[2] di estensione, a est il lago Upamānasa, di dodici *yojana*, a ovest, della stessa dimensione, il lago Puṇḍarīka. Il giardino Malaya sta in mezzo a questi due laghi e nel mezzo del giardino c'è un grande *maṇḍala* del Kālacakra, costruito dal re Sucandra.[3]

Tali, in breve, i dati leggendari che fanno da cornice al Kālacakra, esposti da Puṇḍarīka nella *Vimalaprabhā*. Da essi si ricava ben poco. Il fiume Śītā – identificato generalmente col Tarim – è ben conosciuto alle scritture buddhiste. I nomi di Sambhala, Kalkin, Viṣṇuyaśas figurano, come abbiamo visto, in vari testi purāṇici di ispirazione viṣṇuita. Gli altri nomi appartengono al mito.

Tutto lascia insomma pensare che la storia di Sambhala e della discendenza dei re Kalkin sia una semplice leggenda, volta ad avvalorare l'antichità e il prestigio della dottrina, che, come si è detto, deve essere stata messa per iscritto nella seconda metà del X secolo. All'origine del Kālacakra ci sono, concludendo, due *yogin* che dichiarano di essere padre e figlio, di essere re Kalkin di Sam-

1. VP, V, 127, f. 203*b*, l. 7: « La parola *kalka* è usata nel senso di unificazione di caste e non caste », cioè delle caste superiori e inferiori. Cfr. anche VP, I, p. 24, ll. 16-17. Su *kalka* e *kalkin* si veda Newman, 1988, pp. 132-33.

2. Secondo il Kālacakra, uno *yojana* misura approssimativamente nove miglia (si veda Newman, 1987, p. 487).

3. Si veda su tutto ciò Newman, 1985.

bhala, coi nomi di Śrīyaśas e Puṇḍarīka rispettivamente, di essere vissuti ottocento anni prima dell'Egira, di aver scritto il *Laghutantra* l'uno e la *Vimalaprabhā* l'altro. Probabilmente essi erano i rappresentanti più cospicui di un gruppo o scuola di *yogin* operanti intorno alla metà del X secolo in una località imprecisata dell'India del Nord-Ovest, ma non tuttavia nel Kashmir. Somanātha, che, come abbiamo visto, è uno dei primi traduttori tibetani del Kālacakra, ricevette e lesse in Kashmir una copia del *Sekoddeśa*, ma, per perfezionarsi nella dottrina, dovette andare nel Madhyadeśa.[1]

Non è da escludere che, vivente ancora lo pseudo-Puṇḍarīka, questa scuola di *yogin*, sotto la crescente pressione dell'Islam, si sia poi trasferita più a oriente, nel Magadha, nel Bengala e nell'Orissa. Questa ipotesi giustificherebbe sia la conoscenza evidente e particolareggiata che mostrano di avere Śrīyaśas e Puṇḍarīka dei costumi dell'Islam e l'accettazione dell'Egira, di cui si parla come data comunemente conosciuta (*prasiddha*), sia, se dobbiamo stare alle fonti tibetane, l'origine centro-indiana o bengalese di molti maestri e *yogin* connessi col Kālacakra, operanti nella generazione successiva a quella dello pseudo-Puṇḍarīka.

Sotto quali altri nomi fossero poi conosciuti gli pseudo-Śrīyaśas e Puṇḍarīka e come potessero giustificare la loro stessa presenza davanti ai loro seguaci – essendo vissuti ottocento anni prima ed essendo re di Sambhala, quindi non in India – noi non sappiamo.

Intorno al mille il Kalkin regnante sembra che fosse Śrīpāla.[2] Quando dunque si dice che i primi maestri di questa scuola, come Kālacakra e Piṇḍo, erano in contatto diretto col Kalkin, bisogna pensare a qualche *yogin* che impersonasse il Kalkin, professandosi come un'incarnazione o proiezione magica (*nirmitakāya*) di Śrīpāla o, perché no, di Puṇḍarīka stesso, che era a sua volta incarnazione di Avalokiteśvara.

Il *Mūlakālacakratantra*, il *Laghukālacakratantra* e la *Vimalaprabhā* non sono le uniche opere dei Kalkin. Śrīyaśas è, secondo la tradizione, l'autore di un *addendum* al *Laghukālacakratantra* intitolato *Śrīkālacakratantrottaratantrahṛdaya*; questo testo, perduto in sanscrito, resta tradotto in tibetano. Puṇḍarīka scrisse da parte sua un'opera indipendente, la *Paramārthasevā* (di cui ci resta qualche frammento in sanscrito) e un commento al *Kālacakratantragarbha* – un'operetta di poche pagine dedicata allo yoga sestuplice – conservato in traduzione tibetana. Due opere importanti, elaborate da *yogin* connessi con la scuola di Śrīyaśas e Puṇḍarīka, sono il commento del Bodhisattva Vajrapāṇi al *Laghutantra* (il *Lakṣābhidhānoddhṛtalaghutantrapiṇḍārthavivaraṇa*)[1] e il commento del Bodhisattva Vajragarbha al *Hevajratantra* (*Hevajrapiṇḍārthaṭīkā*).[2] Ambedue sono preservati in sanscrito ma ancora inediti. Queste due opere insieme con la *Vimalaprabhā* di Puṇḍarīka (anch'egli ha il titolo di Bodhisattva) formano, secondo la posteriore tradizione tibetana, la cosiddetta trilogia o triplice *corpus* dei Bodhisattva.

Sia il commento di Vajrapāṇi alla recensione breve del *Lakṣābhidhāna* (*Laghutantra*), sia quello di Vajragarbha al *Hevajratantra* presentano gli stessi caratteri formali del commento di Puṇḍarīka al *Laghukālacakra* e dimostrano chiaramente un'origine e un accordo comuni. Ambedue non sono terminati e non si estendono oltre il primo capitolo dei Tantra da essi commentati. Negli *Annali azzurri*[3] si racconta che sia la *Vimalaprabhā*, sia i due commenti di Vajrapāṇi e Vajragarbha, in occasione dell'invasione di un sovrano nemico furono nascosti, e che dopo la guerra si tornò a cercarli, ma, mentre la *Vimalaprabhā* fu ritrovata nella sua interezza, si vide che agli altri due commenti mancava l'ultima parte, nascosta (riferisce l'autore degli *Annali*) dalle *ḍākinī*. Più probabilmente, essi non furono mai terminati proprio a causa di un'incursione islamica che stravolse il paese e costrinse gli *yogin* a emigrare altrove. Il commento di Vajragarbha è inframezzato da lunghe citazioni tratte da un supposto *Mūlatantra* del *Hevajratantra*, diviso in trentadue parti e contenente 500.000 stanze, contro le due parti (*kalpa*) e le 750

1. Roerich, 1949, p. 758.
2. Newman, 1985, p. 72.

1. Si veda l'Elenco dei testi citati, *s.v.* « Vajrapāṇi ».
2. Si veda l'Elenco dei testi citati.
3. Roerich, 1949, pp. 762-63.

stanze del *Hevajratantra* nella sua redazione breve, quella che ci è pervenuta. Tutte queste stanze, citate da Vajragarbha, si presentano come un'interpretazione e un commento in versi (*vārttika*) al Tantra. Esse tradiscono un'origine assai tarda ed eclettica e (tale mi sembra anche l'opinione di D.L. Snellgrove)[1] furono forse redatte da Vajragarbha stesso per legittimare l'antichità della sua interpretazione. Tutte le stanze da Nāropā attribuite, nel suo commento al *Sekoddeśa*, al «*Hevajratantra* di 500.000 stanze» (*pañcalakṣābhidhānahevajra*) ricorrono nel commento di Vajragarbha.

Le dottrine del Kālacakra si diffusero con una rapidità sorprendente. Gli *yogin* non erano, generalmente, sedentari, e gli insegnamenti del Kālacakra si imposero, per la novità e il mistero stesso di cui erano circondati, alle comunità buddhiste dell'India centrale ed orientale, per diffondersi di lì a poco nel Tibet, dove conobbero straordinaria fortuna. La successione dei maestri del Kālacakra, dopo gli pseudo-Śrīyaśas e Puṇḍarīka, è tutt'altro che chiara e le fonti tibetane sono quanto mai discordanti.

Sulle origini e la diffusione del Kālacakra le tradizioni tibetane sono due, quella di Rwa e quella di 'Bro, cosiddette dai traduttori tibetani Rwa Chos rab e 'Bro Shes rab grags. Lo schema che segue è stato tratto (con poche varianti) da Newman (1985, p. 72).

RWA	'BRO
Un'emanazione di Mañjuśrī o Avalokiteśvara	
Cilu (Cilupā, Tsilupā, Celuka)	
Piṇḍo (Piṇḍa, Piṇḍi, Piḍo)	Kalkin Śrīpāla (= Piṇḍo?)
Kālacakrapāda il vecchio	Kālacakrapāda il vecchio
Kālacakrapāda il giovane	Nālendrapāda (Kālacakrapāda il giovane [= Nāropā?])
Mañjukīrti	
Samantaśrībhadra	Somanātha
Rwa Chos rab	'Bro Shes rab grags

1. Snellgrove, 1959, vol. I, p. 18.

I nomi dei maestri citati nella genealogia Rwa sono forse troppo numerosi e la genealogia di 'Bro è da questo punto di vista più verosimile. Non è da escludere tuttavia che questi *yogin* potessero insegnare e scrivere quasi contemporaneamente. In base alle due genealogie ci troveremmo così di fronte a più maestri, Cilupa, Piṇḍo e Kālacakrapāda il vecchio, impegnati a redigere sotto vari nomi e a diffondere i loro commenti.

I più importanti di questi sono i due commenti del Bodhisattva Vajragarbha al *Hevajratantra* e quello del Bodhisattva Vajrapāṇi al *Laghutantra*, rimasti, come s'è visto, ambedue incompiuti. Queste opere sono tutte quante citate dal quasi contemporaneo Nāropā, da identificare probabilmente, come propone John Newman, con Kālacakrapāda il giovane. Un altro autore di poco precedente Nāropā è Anupamarakṣita, autore di un trattato sullo yoga a sei membri (*ṣaḍaṅgayoga*), che, citato da Nāropā, cita a sua volta Vajrapāṇi, Vajragarbha, il *Laghukālacakratantra* e la *Vimalaprabhā*. Discepolo di Anupamarakṣita fu Sādhuputra Śrīdharānanda, autore di un commento breve (*ṭippaṇī*) al *Sekoddeśa* che ci è pervenuto in sanscrito e che abbiamo abbondantemente citato nelle note alla traduzione.

La figura di Piṇḍo è specialmente problematica. Secondo lo storico tibetano Tāranātha (nato nel 1575) Piṇḍo ācārya introdusse il *Kālacakratantra* durante la seconda metà del lungo regno di Mahīpāla I (dal 988 al 1038)[1] e in questo senso potrebbe essere identico al Piṇḍo che Atiśa, il grande riformatore del buddhismo tibetano, menziona come suo maestro del Kālacakra nell'autocommento al *Bodhipathapradīpa*. Piṇḍo, Piṭo o Piṭopā non è, d'altra parte, nome raro, significando semplicemente un *paiṇḍapātika*, monaco che vive di elemosine. Comunque stiano le cose, resta il fatto che il *paiṇḍapātika* menzionato da Atiśa era un monaco proveniente da un paese nei mari del Sud (Yavadvīpa, Suvarṇadvīpa, ossia Giava, Sumatra, ecc.), discepolo, secondo gli *Annali azzurri*, di Gser gling pa, il Signore di Suvarṇadvīpa.[2] Si aggiunga a questo che in una preghiera della tradizione Kālacakra di 'Bro si fa menzione di

1. Chimpa - Chattopadhyaya, 1970, p. 289 (cfr. Newman, 1985, p. 72).
2. Si vedano Newman, 1985; Ruegg, 1981, p. 218 e Roerich, 1949, p. 361.

un Kalkin Śrīpāla, alla fine dell'oceano del Sud.[1] La presenza di maestri provenienti dall'Indonesia tra i primi diffusori del Kālacakra è uno dei tanti misteri della fase indiana di questa scuola.

LA DOTTRINA CENTRALE DEL KĀLACAKRA

Nella tradizione del Kālacakra il processo di adempimento (*utpannakrama*) viene compiuto attraverso un sistema di yoga detto a sei membri (*ṣaḍaṅgayoga*), in cui l'energia sessuale ha una parte assai rilevante. Come si è già accennato, lo yoga dei Tantra buddhisti non si basa su una repressione, difficile e innaturale, dei nostri istinti fondamentali, ma su di una loro trasformazione e sublimazione. « Questo beato yoga, saldo, eterno, supremo » leggiamo in una stanza del *Sampuṭikātantra* « nasce dal dio Amore (Kāma). La nostra natura è difficilmente superabile ».[2]

A questo punto conviene però vedere brevemente qual è la costituzione, la « geografia », della nostra struttura fisica secondo il Kālacakra, che a questo rispetto non si discosta molto dalle coeve scuole buddhiste e induiste. Il corpo è solcato da 72.000 canali (*nāḍī*) – il numero ricorre anche nello yoga induista – che conducono il soffio vitale (*prāṇa*) sino alle parti più periferiche. Di questi canali di energia i più importanti sono sei. Nel mezzo del corpo, in corrispondenza più o meno della colonna vertebrale, sopra l'ombelico, è immaginato un canale centrale chiamato *avadhūtī* o *taminī* (« la Tenebrosa ») che va dalla cima della testa (*uṣṇīṣa*)[3] fino all'ombelico; l'*avadhūtī*, secondo una dottrina propria del Kālacakra, piegando sotto l'ombelico, come vedremo, a destra, col nome di *śaṅkhinī*, assolve alla funzione di emissione del seme. Lungo questo canale centrale sono immaginati

1. Newman, 1985, p. 72.
2. MS, f. 7*b*. La stanza è citata in Dasgupta, 1962, p. 52.
3. L'*uṣṇīṣa* è propriamente la protuberanza carnosa che il Buddha ha sulla cima della testa. L'*ūrṇā*, che incontreremo sovente, è un ciuffo di peli bianchi che cresce in mezzo alle sopracciglia del Buddha. Si veda, su questi segni, Lamotte, 1944, pp. 279, 1345, 1347.

sei centri o ruote (*cakra*) simili a fiori di loto, da cui si diramano vari canali minori, chiamati petali (*dala*). Questi centri o ruote sono situati: sulla cima della testa (*uṣṇīṣa*) (4 petali) verde, nella fronte sopra le sopracciglia (16 petali) bianca, nella gola (32 petali) rossa, nel cuore (8 petali) nera, nell'ombelico (64 petali) gialla, nella regione dei genitali (32 petali) azzurra.[1] Alla destra e alla sinistra di questo canale centrale, nella parte del corpo sovrastante l'ombelico, ci sono due canali chiamati *lalanā* (a sinistra) e *rasanā* (a destra), corrispondenti alla *iḍā* e alla *piṅgalā* degli induisti, che si annodano variamente all'altezza delle ruote, per poi di nuovo separarsi. In questi due canali assimilati al sole (*rasanā*) e alla luna (*lalanā*), circola il *prāṇa* o soffio vitale, attraverso i due movimenti di inspirazione ed espirazione. Questi tre canali si annodano nel centro o loto dell'ombelico e scendono verso il basso, per presiedere all'escrezione dell'urina e delle feci e all'emissione del seme. Il canale che in alto si trovava a sinistra (*lalanā*), si trova in basso nel centro, dove presiede all'escrezione delle feci; il canale di destra in alto, diventa in basso quello di sinistra e presiede all'escrezione dell'urina; il canale centrale in alto, diventa in basso il canale di destra col nome di *śaṅkhinī*, e presiede all'emissione del seme. Il soffio vitale, che in alto si chiama *prāṇa*, prende, quando spira in basso per i detti tre canali, il nome di *apāna*. Lo scopo dello *yogin* è quello di arrestare (*nirudh-*) le spirazioni di destra e di sinistra – il sole e la luna, il fuoco e l'acqua – e di convogliare il soffio vitale nel canale di mezzo (*avadhūtī, khagamukhā, taminī*),[2] giovandosi di particolari esercizi respiratori, basati sull'inspirazione (*pūraka*), l'espirazione (*recaka*) e il trattenimento del soffio vitale (*kumbhaka*). Questi tre momenti sono messi in rapporto con le sillabe OṂ (inspirazione), ĀḤ (trattenimento) e HŪṂ (espirazione) e la pratica di essi forma il cosiddetto *vajrajāpa*, « recitazione adamantina », la quale si identifica col *prāṇāyāma* stesso, associato coi relativi *mantra*. Il

1. In tutto si hanno quindi 156 petali (cfr. VP, II, p. 182).
2. Il canale di mezzo è spesso chiamato nel *Kālacakra* col nome di *taminī* (da *tamas*, tenebra) e associato con Rāhu, il pianeta (in realtà, il nodo settentrionale della luna) che provoca le eclissi, oscurando il sole e la luna, cioè, nel corpo, i due canali laterali, associati quello di sinistra alla luna e quello di destra al sole.

controllo del soffio vitale porta con sé il controllo della mente, di cui il soffio vitale è il veicolo.

Una concezione che nel Kālacakra assume connotazioni particolari è quella del *bindu* o dei *bindu* (tibetano *thig le*). Il *bindu* (identificato, come si è visto, col *bodhicitta* o « pensiero del risveglio ») è il seme, identificato a sua volta con la luna. Esso risiede nell'*uṣṇīṣa*, nella cima della testa e, risvegliandosi la concupiscenza determinata dalla donna, comincia a disciogliersi e a colare via via attraverso i centri o ruote immaginati, come abbiamo visto, lungo l'asse centrale del corpo, fino a raggiungere la parte terminale dell'organo maschile (*vajrāgra*). In questa discesa, esso assume qualità e nomi diversi, secondo i centri che raggiunge. Nella gola esso è associato così con la conoscenza (*jñāna*), nel cuore con la mente (*citta*), nell'ombelico con la parola (*vāc*) e nelle parti segrete o ruota dei genitali col corpo (*kāya*). Di questi quattro aspetti del seme si parla sovente nel *Kālacakra* come di quattro semi o *bindu*,[1] che, come vedremo, nel membro dello yoga chiamato ritenzione o *dhāraṇā*, lo *yogin* deve arrestare, fissare nei rispettivi centri.

Il risveglio del seme, che giace raccolto nella cima della testa, è provocato dal calore o fuoco del desiderio (*kāmāgni*), dalla concupiscenza suscitata dalla presenza o rappresentazione della donna. La forza della concupiscenza ipostatata in una potenza femminile che giace nel centro o ruota dell'ombelico è chiamata col nome di *caṇḍālī*, che i tibetani, richiamandosi al senso dell'aggettivo sanscrito *caṇḍa*, « fiero », « crudele », traducono col termine *Gtum mo*, cioè « Fiera dama ».

La *caṇḍālī*, come la *ḍombī* o *śavarī*, è una donna di bassa casta. La scelta di categorie sociali infime per simboleggiare l'energia femminile, la « saggezza » (*prajñā*), sottolinea volutamente la trasgressività dell'insegnamento tantrico. Le norme della rigida ortodossia brahmanica, basate sulle caste, qui non valgono più e per lo *yogin* non esistono differenze. Si aggiunga che sovente le donne scelte per il rito appartenevano spesso e comprensibilmente a caste inferiori. La cosa non era tuttavia senza eccezioni e, in molti testi, si insiste sulla profonda adesione

1. LKC, IV, 110-11; V, 75, f. 181*a*. Si veda sotto, p. 151, nota 4.

emotiva e spirituale, sulla comunità di intenti e ideali che debbono unire lo *yogin* e la sua partner. Talune di queste *yoginī* (pensiamo a Nigumā o alle numerose figure di sante del buddhismo tibetano, come Ye shes mtsho rgyal oppure Ma gcig Lab sgron) non dovevano quindi essere prive di sensibilità e conoscenza, di estro e cultura. La forza femminile, chiamata *caṇḍālī*, identificata sovente sia col canale di mezzo (*avadhūtī*), sia con la donna reale o immaginata presente alla mente dello *yogin*, discioglie il seme. « La *caṇḍālī* » leggiamo in una stanza famosa del *Hevajratantra* « s'infiamma nell'ombelico e brucia i cinque Tathāgata, brucia Locanā, ecc., e, bruciatili, la luna, cioè il suono HAṂ, comincia a fluire ».[1] I Tathāgata di cui si fa qui menzione, precisa Puṇḍarīka, sono i cinque elementi e i cinque aggregati, e le dee Locanā, ecc., i cinque sensi e i loro oggetti. Il verbo bruciare (dice ancora Puṇḍarīka) dev'essere inteso nel senso di riduzione a uno stato di non attività, di paralisi.[2] Questo processo è una trasfigurazione yogica di quanto accade nella vita ordinaria. Anche qui il seme è disciolto dalla concupiscenza, defluisce verso il basso, fino a raggiungere la cima del *vajra*. L'unica differenza sta in questo, che esso, raggiunta la cima del *vajra*, viene emesso nell'organo femminile, perpetuando così la trasmigrazione. Lo *yogin*, come vedremo, riesce invece ad arrestarlo e a farlo risalire verso l'alto.

Ma torniamo alla discesa del seme. Essa si compie attraverso quattro stadi caratterizzati ciascuno da una diversa sensazione di piacere o diletto (*ānanda*) sempre più intensa. Il primo di essi è chiamato diletto iniziale (*prathamānanda*) e si verifica nello spazio che va dalla cima della testa fino al centro delle sopracciglia (fronte). Di esso, come dei seguenti, vi sono quattro gradi, chiamati: diletto-corpo, diletto-voce, diletto-mente e diletto-conoscenza. Il secondo diletto riceve l'epiteto di sommo (*paramānanda*) e va dal centro della gola fino al centro del

1. I, 1, 31 riprodotta tale e quale in un frammento del perduto *Kālacakratantra* citato da Puṇḍarīka, VP, commento a LKC, IV, 109.

2. VP, IV, 1 (MS A, f. 313*a*: si veda sotto, p. 101, nota 1): *sarveṣām apravṛttir iti dahanam*. Su HT, I, 1, 31 e per altre interpretazioni della stessa strofa si veda Snellgrove, 1959, vol. I, pp. 36-37, 50.

cuore. Il terzo diletto è il diletto «multiforme» (*viramānanda*)[1] e va dall'ombelico fino al centro dei genitali. Il quarto, sperimentato sulla punta del *vajra* al momento dell'emissione, è il diletto innato (*sahajānanda*).[2] Avvenuta l'emissione, al termine cioè della fase di concupiscenza (*rāga*) che si estende per i citati quattro «diletti», segue un periodo di sazietà o disgusto (*virāga*), diviso anch'esso in quattro momenti, caratterizzati dagli stessi diletti in ordine inverso. Nel primo momento si ha così il *viramānanda*, seguito dal *paramānanda* e dal *prathamānanda*. A ciò segue un momento di assoluta privazione di concupiscenza, chiamato *naṣṭacandra*, «assenza di luna», dovuto a questo: il processo cui si è accennato è assimilato al crescere e decrescere della luna – identificata a sua volta col seme – nelle due quindicine, chiara e scura. Il seme che sta nella cima della testa è la luna nella sua prima fase, che, sollecitata dalla concupiscenza, comincia via via a riempirsi attraverso quindici momenti, chiamati *kalā*, per raggiungere la sua pienezza nel momento immediatamente precedente l'emissione, che coincide col plenilunio. Questi quindici momenti sono divisi in tre gruppi di cinque momenti ciascuno, i quali, messi in rapporto coi giorni lunari (*tithi*), prendono il nome di *nandā*, *bhadrā*, *jayā*, *riktā* e *pūrṇā*. La quinta *tithi*, *pūrṇā*, rappresenta quindi il momento culminante di ogni diletto nei cinque giorni ad esso attribuiti in ogni quindicina, che viene così

1. L'espressione *viramānanda* non significa, secondo Nāropā (si veda sotto, pp. 304-305), diletto di cessazione (*virama*), ma diletto multiforme, variforme (*vividharamaṇa*). Questa interpretazione è confermata dalla traduzione tibetana della *Sekoddeśaṭīkā* (*khyed par gyi dga' ba*), dove il termine viene interpretato come diletto speciale (*viśeṣaramaṇa*), a differenza di altre interpretazioni, come ad esempio quella del *Hevajratantra*, dove il significato di cessazione è reso anche nella traduzione tibetana. Cfr. HT, I, 10, 18.

2. *Sahaja* significa letteralmente «nato insieme», cioè, secondo l'interpretazione di Nāropā, «nato insieme con la *prajñā*». Di piaceri *sahaja* ne esistono due: quello ordinario durante l'orgasmo e quello trascendente degli *yogin*. La parola «innato» funziona bene per la nostra lingua, ma copre solo parzialmente la valenza semantica del termine. Il termine è stato diffusamente discusso in Kvaerne, 1975, e più brevemente in Kvaerne, 1977, cap. VI. Kvaerne propone la traduzione *simultaneously-arisen*, Guenther *coemergent* e Wayman *co-natal*. In mancanza di meglio e confortato da Snellgrove, 1987 e Shahidullah, 1928 mi sono attenuto nella traduzione a «innato».

ad avere tre *pūrṇā* (*tripūrṇatva*). Il sedicesimo momento che conclude ognuna delle due quindicine è, rispetto a quella chiara, il diletto innato e, rispetto a quella scura, «l'assenza di luna». Il *saṃsāra*, la «trasmigrazione», è dominato e perpetuato dall'alternarsi di questi due periodi di concupiscenza e non concupiscenza. Lo *yogin* deve interrompere questo processo ed eliminare, per quanto è possibile, la fase di assenza di concupiscenza, la quindicina scura.

«Non esiste peccato (*pāpa*)» leggiamo nel *Sekoddeśa* (stanza 135) «maggiore della mancanza di concupiscenza, non esiste merito maggiore del piacere, sicché, o Re, devi applicare di continuo la mente al piacere immoto».

Gli effetti negativi della mancanza di concupiscenza sono descritti da Puṇḍarīka nella stanza seguente, citata da Nāropā nel suo commento:

«Il peccato (*pāpa*) nasce dalla distruzione della concupiscenza, in quanto da essa nasce avversione per la donna amata, dall'avversione offuscamento, e da questo, caduto il proprio *vajra*, uno stato di confusione mentale continua, e un'attività diretta esclusivamente verso altri meschini oggetti, come cibi, bevande, ecc. La mente, delusa da tutto ciò, diventa priva di piacere ed erra per le sei nascite».[1]

Lo scioglimento e la discesa del seme, distratto dallo *yogin* dal suo esito naturale e volto a fine salvifico, è chiamato nel Kālacakra col nome di yoga del *bindu* (o dei *bindu*), e la sua (o loro) risalita col nome di yoga sottile (*sūkṣmayoga*).[2] Il primo coincide con lo scioglimento del *bindu* (o dei *bindu*) per opera della *caṇḍālī* e la sua (o loro) discesa, accompagnata dai relativi diletti, fino all'estremità del *vajra*, e il secondo con la risalita del *bindu* fino all'*uṣṇīṣa*. Del seme, in tal senso e con trasparente riferimento al termine *tathāgata*, si dice che così com'è venuto (*tathā āga-*

1. Si veda sotto, p. 344.

2. VP, IV, 109. Il *binduyoga* e il *sūkṣmayoga*, secondo la tradizione, sono già coltivati nello stadio di generazione (*utpattikrama*). «Questo processo non è portato a maturazione e a conclusione fino a che non intraprendiamo gli yoga dello stadio di adempimento (*utpannakrama*), ma i semi sono piantati dalle pratiche dello stadio della generazione» (Mullin, 1991, p. 105, si veda anche p. 225).

tam), cioè disceso, così anche va via (*tathā gatam*), cioè risale.

La risalita del seme si compie, secondo il Kālacakra, attraverso quattro momenti, caratterizzati da una sua graduale purificazione e chiamati tecnicamente coi nomi di *niḥṣyanda* (« emanazione » o « derivazione » conforme, nell'ombelico), *vipāka* (« maturazione », nel cuore), *puruṣakāra* (« attività », nella gola) e *vaimalya* (« purezza », nella testa). I primi tre termini, qui trasferiti, per motivi che non mi sono del tutto chiari, a nuova significazione, li troviamo già nei Sarvāstivādin applicati ai vari stadi del rapporto causale che intercorre tra gli elementi.[1] Nell'ultimo stadio, quello della « purezza », il seme si espande nella sua pienezza nella cima della testa, per diffondersi poi per tutto il corpo, con una sensazione beatifica, che, come dice Vajrapāṇi, supera milioni e milioni di volte quella dell'emissione ordinaria. Il compito dello *yogin* è quello di consolidare e sviluppare questo momento beatifico, che si identifica col *nirvāṇa* « senza base » (*apratiṣṭhita*) cui abbiamo poc'anzi accennato, in contrapposto al *nirvāṇa* « dotato di base » (*pratiṣṭhita*) del piacere dell'orgasmo ordinario.

L'ascesa del seme è accompagnata da « canti adamantini » delle dee. Lo *yogin* immagina che il seme sia risvegliato dalle dee Locanā, Māmakī, Pāṇḍarā e Tārā, che ne scandiscono cantando l'ascesa attraverso i quattro momenti anzidetti (« io sono Locanā, la madre ... e oh amami Kālacakra ... io sono Māmakī, la sorella ... e oh amami Kālacakra », ecc.). Questo canto interiore non deve esse-

1. Si veda su di essi La Vallée Poussin, 1923-1931, vol. I, pp. 287 sgg. (II, 56 sgg.). Cfr. anche Stcherbatsky, 1923, pp. 81-106. Essi ricorrono già in HT, II, 4, 56-58, e sono ripetutamente menzionati nel LKC: si veda soprattutto IV, 109; V, 89, 92 e *passim*. Secondo il commento di Kāṇhapāda al HT (Snellgrove, 1959, vol. II, p. 149), il primo (*niḥṣyanda*) è così chiamato perché lo stato cui si allude, determinato dalla *mudrā* di azione, è simile a quello che lo ha determinato (il frutto è simile alla causa); nel secondo (*vipāka*) succede il contrario, nel senso che da un'attività limitata diretta verso la *mudrā* di conoscenza deriva un grande risultato; il terzo (*puruṣakāra*) si riferisce alla grande *mudrā*, che può essere raggiunta solo con uno sforzo eroico (*pauruṣeyasādhyam phalam*); il quarto (*vaimalya*) consiste nell'unione con la grande *mudrā*.

re confuso con i « canti adamantini » delle feste tantriche.[1]

Lo *yogin* impegnato a sciogliere il seme, a trattenerlo nella punta del *vajra* e a dirigerlo poi verso l'alto si trova in uno stato d'erezione. Lo scopo della *mudrā* (reale o immaginaria) è il mantenimento di questa tensione erotica (*rāga*), che non trova il suo sfogo naturale, ma si prolunga nel tempo nella sua intensità originale, senza la distensione e la conseguente caduta del *vajra* (*vajrapāta*) che si verifica dopo l'emissione del seme. Puṇḍarīka alla fine della *Paramākṣarajñānasiddhi* e sulle sue orme Anupamarakṣita citano quattro stanze tratte dal quinto capitolo del perduto *Mūlakālacakratantra*, che descrivono chiaramente questo processo e quindi l'essenza stessa dello yoga sestuplice:

« Lo *yogin* che ha realizzato meditando i segni del fumo, ecc., dovrà, per realizzare meditando il supremo immoto, rendere la mente immobile e purificare il canale di mezzo.

« Fissato che abbia il *vajra* nel loto, egli dovrà applicare il soffio vitale ai *bindu*, i *bindu* nei vari centri e arrestare il movimento dei *bindu* nel *vajra*.

« Lo *yogin* dovrà stare sempre in erezione, dovrà avere sempre il seme rivolto verso l'alto e, grazie all'unione con la *mudrā*, sarà visitato da invasamenti adamantini e, pieno, o gran Re, di 21.600 momenti del supremo immoto, diventerà l'Essere adamantino (*vajrasattva*) in persona ».[2]

Quest'ultima frase necessita credo, di una qualche chiarificazione. Secondo una concezione comune al pensiero religioso dell'India, ogni atto respiratorio (inspirazione ed espirazione) dura quattro secondi. Gli atti respiratori contenuti in un giorno e una notte (ventiquattro ore) sono quindi 21.600. Lo *yogin* deve, come abbiamo visto, arrestare i due momenti di inspirazione ed espirazione, che si svolgono nei due canali laterali, *lalanā* e *ra-*

1. Si vedano, sui « canti adamantini » delle dee, LKC e VP, IV, 50 e V, 110. I canti, cui ho solo accennato, sono menzionati in VP, IV, 50 e secondo Puṇḍarīka sono tratti dal *Mūlatantra*.

2. VP, V, 127, f. 206*b*, ll. 2 sgg. La *Paramākṣarajñānasiddhi* è il nome della terza sezione del quinto capitolo della VP, la quale costituisce in realtà un'opera a sé stante, poi inclusa da Puṇḍarīka nel commento.

sanā, e immettere il soffio nel canale di mezzo, cercando di prolungare il più possibile questa sospensione della respirazione (*kumbhaka*). Gli atti di respirazione diventeranno in tal modo sempre più protratti, fino alla loro completa eliminazione. Lo *yogin* – dice Abhinavagupta – divora in questo modo il tempo, che si basa sulla respirazione.

« Frutto di chi riposa su queste pratiche, che si basano sulla respirazione nelle sue due forme, grossa e sottile, »[1] così Abhinavagupta nel *Tantrasāra* « è la progressiva soppressione degli atti respiratori, il divoramento del tempo: soppressi gli uni e divorato l'altro, la coscienza splende, infine, in tutta la sua pienezza, nella sua assoluta unicità gravida di tutte le sue molteplici potenze. Ciò che spezza l'unicità della coscienza sono, in effetto, soltanto le diversità temporali e non quelle della realtà conoscibile, com'è, per via di esempio, provato dalla forma di conoscenza di uno che sta sulla cima di una montagna. Un istante non è altro che la durata di un atto di conoscenza. Fino a quando non si produce un nuovo sorgere di soffio vitale, la conoscenza inoltre è unica. Le cose, in effetto, debbono stare per forza così, ché altrimenti non ci sarebbe più nessuna rappresentazione discorsiva unitaria, dato che esse sono impregnate di parole e queste son successive e che successive son financo le more. "Una mezza mora" come ha detto infatti Pāṇini[2] "al principio dell'accento mediano è acuta" ».[3]

Non è chi non veda, leggendo queste righe, come induisti e buddhisti appartengano allo stesso ambiente spirituale. Secondo il Kālacakra questa eliminazione progressiva degli atti respiratori coincide con la realizzazione delle varie *bhūmi* o terre spirituali, attraverso cui, stando al Mahāyāna, trascorre il Bodhisattva, prima di arrivare alla decima e ultima, chiamata *dharmameghā*,

1. Il soffio vitale sottile è il soffio vitale considerato come supporto del suono.

2. Pāṇini, I, 2, 32; se non si ammettesse dunque come unità di misura l'atto respiratorio, si incorrerebbe perciò nell'errore di un regresso all'infinito.

3. Gnoli, 1979, pp. 124-25.

« nuvola dei *dharma* ». Queste terre per il Kālacakra non sono più dieci ma dodici. I loro nomi, citati da Nāropā,[1] sono stati, ritengo, da Puṇḍarīka attinti al commento di Vajravilāsa (VIII secolo) alla *Mañjuśrīnāmasaṃgīti*, che a sua volta cita, come fonte di esse, il *Vajramaṇḍalālaṃkāratantra*. La realizzazione di ogni terra comporta l'arresto di 1800 atti respiratori. Le terre, come vedremo, sono disposte a due a due, in corrispondenza dei vari *cakra*. Secondo una concezione propria del Kālacakra, agli atti respiratori soppressi si sostituiscono altrettanti istanti di piacere immoto, i quali si accrescono fino a raggiungere il numero di 21.600, quanti sono cioè gli atti respiratori. « Il momento immoto » dice Puṇḍarīka « si accresce fino a raggiungere il numero di 21.600 atti respiratori. Cominciando dalla cima della gemma del *vajra*, nella parte segreta, si accresce per 3600 momenti e, previa soppressione di altrettanti atti respiratori, perviene al loto segreto, sicché si hanno quivi due terre. Analogamente, nell'ombelico, nel cuore, nella gola e nella fronte si verificano quattro, sei, otto, dieci terre, e nella cima della testa dodici, grazie all'estinzione di tutti gli atti respiratori ».[2]

E ancora: « Queste terre del Tathāgata si raggiungono in virtù dei momenti del grande piacere immoto, nati dalla concupiscenza per la saggezza. La prima terra è ottenuta grazie a 1800 momenti di immoto. In base a questo numero, si otterranno in 21.600 momenti di immoto tutte le dodici terre, sino cioè all'arresto dei dodici momenti della coproduzione condizionata.[3] Arrestati i dodici asterismi si avrà l'arresto dei dodici mesi. Arrestati i dodici mesi, si avrà l'arresto dei 360 giorni. Arrestati i 360 giorni, si avrà l'arresto delle 21.600 *ghaṭikā* [una *ghaṭikā* = 24 minuti].[4] In tal modo, come nel mondo di fuori così nel corpo si avrà l'arresto di tanti atti respiratori quante sono le *ghaṭikā*, per cui, arrestati gli atti respiratori, si avrà un arresto [soppressione] del corpo, dovuto

1. Si veda sotto, p. 335.

2. VP, V, 112, f. 185*a*.

3. Si veda anche VP, I, p. 20, l. 22.

4. 24 ore = 60 *ghaṭikā*; 60 × 360 = 21.600.

appunto, come si è detto, ai momenti immoti del *bodhicitta* ».[1]

I trentasei elementi del corpo fisico – i sei aggregati, i sei elementi, i sei organi di senso, i sei oggetti dei sensi, i sei sensi d'azione e le sei azioni –, materiali e impuri, sono, alla fine di questo processo, completamente purificati, resi senza ostacoli, « intimamente fusi » (*ekalolībhūta*), e, in questa nuova condizione, si identificano ad uno ad uno con trentasei corrispondenti divinità, divise in sei famiglie, purificati ad uno ad uno da esse.

L'arresto dei 21.600 atti respiratori e la loro sostituzione con altrettanti momenti di piacere immoto arrestano, sopprimono il corpo fisico.

« Il mercurio, assimilato, divora gemme e metalli, e fatto ciò, ne assume l'essenza (*mahārāga*) e non la materialità; e i metalli con cui esso, fornito di quest'essenza, entra in contatto, divorziano da ogni impurità e i sassi diventano gemme. In modo analogo, il *bodhicitta*, meditato e realizzato, divora gli aggregati, gli elementi e le basi insieme coi soffi vitali e assume di essi l'essenza, non la materialità; e per i meriti di questa essenza di cui s'è fornito, tutte le creature che esso potenzia ricevono poteri conoscitivi straordinari: non per questo però lo stato di perfetto risvegliato. Infatti, nei metalli venuti a contatto con l'elisir mercuriale, v'è sì assenza di impurità ma non assenza di materialità, la quale si verificherà soltanto quando i metalli assimilati si fonderanno in unità con l'elisir, per cui potrà ben dirsi che, in virtù di questa unione, gli elementi non hanno più natura di elementi e il mercurio non ha più natura di mercurio. In modo del tutto analogo, una volta che gli elementi corporei sono unificati con la mente, potrà ben dirsi che né essi elementi hanno più natura di elementi, né la mente di mente, non più esistendo i precedenti impulsi (*vāsanā*) che determinano la trasmigrazione. Tale appunto la ragione per cui il Beato ha detto che la mente esiste ma che questa mente è una non mente ».[2]

Il corpo fisico, divorato dai momenti di piacere immo-

1. VP, V, 127, f. 202*a*, ll. 7 sgg. Il passo continua come tradotto sotto.

2. VP, V, 127, f. 202*b*.

6 AGGREGATI (*skandha*)	Vairocana forma o materia (*rūpa*)	Amitābha nozioni (*saṃjñā*)	Ratnasambhava sensazioni (*vedanā*)	Amoghasiddhi volizioni (*saṃskāra*)	Akṣobhya coscienza (*vijñāna*)	Vajrasattva conoscenza (*jñāna*)
6 ELEMENTI (*bhūta*)	Locanā terra (*pṛthivī*)	Māmakī acqua (*toya*)	Pāṇḍarā fuoco (*agni*)	Tārā aria (*vāyu*)	Vajradhātvīśvarī etere (*ākāśa*)	Prajñāpāramitā conoscenza (*jñāna*)
6 ORGANI DEI SENSI (*indriya*)	Sarvanivaraṇaviṣkambhin corpo (*kāya*)	Lokeśvara lingua (*jihvā*)	Kṣitigarbha occhi (*cakṣus*)	Khagarbha odorato (*ghrāṇa*)	Vajrapāṇi udito (*śrotra*)	Samantabhadra mente (*manas*)
6 OGGETTI DEI SENSI (*viṣaya*)	Gandhavajrā odore (*gandha*)	Rūpavajrā forma (*rūpa*)	Rasavajrā sapore (*rasa*)	Sparśavajrā tatto (*sparśa*)	Dharmadhātuvajrā insieme degli elementi (*dharmadhātu*)	Śabdavajrā suono (*śabda*)
6 SENSI D'AZIONE (*karmendriya*)	Yamāntaka organo dell'escrezione (*pāyu*)	Prajñāntaka piedi (*pāda*)	Padmāntaka mani (*pāṇi*)	Vighnāntaka parola (*vāc*)	Uṣṇīṣacakravartin organo dell'urina (*upastha*)	Śumbharāja organi sessuali (*divyendriya*)
6 AZIONI (*kriyā*)	Stambhinī il parlare (*ālāpa*)	Māminī il prendere (*ādāna*)	Jambhī il camminare (*gati*)	Ativīryā il defecare (*viṭsrāva*)	Atinīlā l'emettere il seme (*śukracyuti*)	Raudrākṣī l'urinare (*mūtrasrāva*)

to, alla fine non esiste più, sostituito da un corpo di conoscenza (*jñānadeha*).

LE INIZIAZIONI O CONSACRAZIONI

L'accesso a queste pratiche, come in tutti i Tantra, richiede la previa celebrazione dei vari riti di consacrazione o iniziazione (*abhiṣeka*, letteralmente « spruzzamento, irrorazione ») che abilitano il discepolo a praticare le meditazioni e lo yoga del ciclo tantrico da lui scelto e a leggere e studiare i libri segreti (testo e commenti) che il maestro, alla fine del rito e non senza compenso (*dakṣiṇā*), è uso confidargli.[1] Questi riti sono divisi in più fasi, considerate come iniziazioni a sé stanti, che variano secondo i Tantra cui appartengono. Una delle ripartizioni più autorevoli è quella quadruplice, menzionata nel *Samājottara* e nel *Hevajratantra*: « La prima è la consacrazione della giara, la seconda quella delle parti segrete, la terza quella della conoscenza della saggezza (*prajñājñāna*) e la quarta è poi anch'essa così ».[2] La prima di esse, invece che col nome di « giara » (*kalaśa*: le giare o vasi, come vedremo leggendo Nāropā, sono strumento essenziale del rito, come anche, del resto, nei riti d'iniziazione dei Tantra induisti),[3] è chiamata, nel *Hevajratantra*, col nome di consacrazione del maestro (*ācārya*), dal fatto che, per virtù di essa, il discepolo è abilitato, quasi come un maestro, a praticare i riti della scuola. Queste quattro iniziazioni nel *Hevajratantra* sono messe in rapporto con le

1. Le iniziazioni non hanno solo la funzione di purificare, ma altresì quella di accennare, con opportune esemplificazioni, alle pratiche che il discepolo dovrà successivamente intraprendere e che egli trova prefigurate nel rituale. Si veda anche Tenzin Gyatso (XIV Dalai Lama), in Mullin, 1991, p. 50: « Lo scopo dell'iniziazione è di impiantare speciali semi karmici nella mente del discepolo; ma se egli (o ella) non posseggono l'apertura che deriva da un interesse spirituale di base, sarà per questi semi assai difficile avere un qualche effetto ». Si veda sotto, p. 93.

2. GSU, 111-12. Cfr. HT, II, 3, 10 sgg.

3. « Il vaso resta elemento indispensabile di ogni cerimonia indù, nella quale si compia l'*āvāhana*, la discesa dell'essenza divina da proiettare e insediare in una statua o in un oggetto » (Tucci, 1969, p. 38).

quattro specie di piacere o diletto (*ānanda*) che, come abbiamo visto, consistono in un piacere sempre più intenso, determinato, in un primo momento, dal sorriso, quindi dal mutuo guardarsi e infine dall'abbracciarsi e dall'unione vera e propria.

Questi riti iniziatici, salvo il primo, richiedono la presenza di una concelebrante, chiamata *mudrā*, e, pertanto, secondo l'interpretazione di Atiśa, non possono essere praticati da coloro che hanno fatto voto di castità, come i monaci e le monache. Di questa restrizione non mi sembra però che si faccia cenno nelle opere dei maestri a lui anteriori.

I riti iniziatici, che danno appunto il nome al *Sekoddeśa*, sono, nel Kālacakra, undici. Le prime sette consacrazioni – acqua, diadema, nastro, *vajra* e campanella, voto, nome, permesso – sono dirette a purificare e abilitare i novizi a praticare lo « stadio della generazione » (*utpattikrama*) e a prepararli così alle quattro superiori, connesse con lo « stadio di adempimento » (*utpannakrama*). Le quattro iniziazioni superiori sono quelle della giara o coppa (qui detta così dal seno della donna), delle parti segrete, della conoscenza della saggezza (*prajñā*) e l'ultima, considerata indifferentemente come undicesima, quarta o a sé stante, pure chiamata della conoscenza della saggezza. In queste ultime quattro consacrazioni è necessaria la presenza e la cooperazione di una o più giovani donne dai dodici ai vent'anni, chiamate *mudrā* (letteralmente: « sigillo », *sphragís*, e identificate con la *prajñā*, « saggezza »), indispensabili per il risveglio della *caṇḍālī*. All'origine del nome di *mudrā*, la donna sacralizzata, sta probabilmente il fatto che, al contrario di quanto succede nella vita ordinaria, essa coopera a suggellare, cioè a bloccare ed arrestare l'uscita del seme, che, emesso, perpetuerebbe la trasmigrazione.

Le *mudrā* sono di tre specie: *mudrā* d'azione (*karmamudrā*), *mudrā* di conoscenza (*jñānamudrā*) e grande *mudrā* (*mahāmudrā*). La prima è una donna reale, « fornita di seno e capellatura », la seconda è una donna creata dalla nostra immaginazione e la terza trascende i modi del conoscere discorsivo ed è simile a un'immagine che appaia in uno specchio magico (*pratisenā*): si identifica, insomma, con la vacuità. La *mahāmudrā* rappresenta sì il punto

culminante del processo yogico, ma non perde il suo carattere di forza o energia femminile ed è oggetto, da parte dello *yogin*, di una profonda adesione spirituale, di una specie di concupiscenza trasfigurata. Per i discepoli inferiori strumento del sommo piacere è la *mudrā* d'azione, per quelli mezzani la *mudrā* di conoscenza e per quelli superiori la grande *mudrā*. Le *mudrā* d'azione e di conoscenza hanno una sussistenza puramente prammatica e strumentale e alla fine debbono essere superate. Scopo della loro meditazione sono le perfezioni (*siddhi*) minori, come quelle della spada, delle pillole, dei colliri, degli elisir, delle medicine, ecc. La perfezione suprema può essere data solo dalla grande *mudrā*, che, allo stesso tempo strumento ed effetto, si identifica con la *prajñāpāramitā* e con la vacuità. L'esperienza della grande *mudrā* è puramente spirituale, indipendente da tutte le componenti del corpo fisico, aggregati, organi di senso, ecc. Mentre la realtà, per queste scuole che accettano, dal punto di vista della verità relativa, il linguaggio comune della Vibhāṣā, è costituita da atomi materiali, la grande *mudrā* trascende la natura atomica e ha una sussistenza puramente spirituale. Nella scuola del Cakrasaṃvara, la grande *mudrā* è chiamata col nome di perfezione del desiderio o dell'amore (*kāmasiddhi*). « Essa, in questo Tantra, che appartiene alla categoria dei Tantra della saggezza, è chiamata col nome di *kāmasiddhi* ... Qui, con la parola *kāma* [desiderio, amore] si designa la grande concupiscenza, Vajrasattva dal grande fine, il supremo immoto, e con la parola *siddhi* [perfezione] la grande *mudrā*, la perfezione della saggezza (*prajñāpāramitā*), dotata di tutti gli ottimi aspetti. Oppure si può pensare che *kāma* sia la grande compassione senza base e la perfezione la grande vacuità dotata di base ».

« Lo *yogin* » così Puṇḍarīka « che, grazie ai meriti spirituali derivatigli da nascite precedenti e all'insegnamento di un buon maestro, sperimenta direttamente ed abbraccia questa grande *mudrā* giorno e notte, continuamente, raggiunge la cosiddetta perfezione della grande *mudrā* e diventa onnisciente, il Beato stesso. Questa grande *mudrā* è generatrice del diletto innato, è priva dell'immaginazione di ogni *dharma*, consiste soltanto in un'immagine

che si riflette nella propria mente, è la grande vacuità, fornita di ogni aspetto positivo ».[1]

Le prime tre iniziazioni superiori (descritte diffusamente, come vedremo, da Nāropā sulla base del *Laghukālacakratantra*) trovano il loro compimento nella quarta che – con un'espressione famosa che ha dato non poco da fare ai commentatori, ricorrente, come si è visto, nel *Samājottara* e anche nel *Hevajratantra* – è detta essere della stessa specie della terza (« la quarta poi è anch'essa così »), caratterizzata cioè dalla conoscenza della saggezza (*prajñā*).[2] Questa somiglianza si deve, evidentemente, al fatto che lo *yogin*, come nella terza iniziazione, si trova in unione con la *prajñā* o saggezza, in altre parole con la donna o *mudrā* che la simboleggia. La frase « la quarta poi è anch'essa così » si è successivamente come cristallizzata, sì che in taluni testi si parla di una consacrazione « la quarta poi è anch'essa così ».

Puṇḍarīka e Vajrapāṇi discutono a lungo della differenza fra la terza iniziazione, quella della conoscenza della saggezza, e la quarta che « è poi anch'essa così ». Traduco qui di seguito quanto dice Puṇḍarīka:

« La conoscenza propria dei Tathāgata è autocosciente, conosce la natura di tutti i *dharma*, è priva di rappresentazioni differenziate ed è indipendente dagli organi di senso ... "Ma (dirà qui alcuno) se la conoscenza dei Tathāgata è autocosciente, allora, in assenza degli aggregati, degli elementi, delle basi, ecc., non può nascere, ché, come ha detto il Beato nei Tantra reali, 'Senza gli aggregati, la conoscenza della saggezza non cade sotto la percezione'. Questa [conoscenza] autocosciente di cui si parla è infatti la conoscenza del grande piacere, fausta da ogni parte, che nasce appunto per un singolo istante alla fine dei tre *bindu*, grazie all'unione dei due organi [maschile e femminile], nel momento della fuoriuscita del *bodhicitta*, tra il diletto multiforme e quello innato. Ora come può qui verificarsi la conoscenza del grande piace-

1. VP, V, 127, f. 194*a*.

2. Questa iniziazione « è ricevuta quando si perviene alla comprensione che ciò è il modo in cui culmina il cammino dei Tantra. In altre parole, si comprende che la culminazione del cammino dei Tantra è [della] natura della "grande unione" » (Dhargyey, 1985, p. 12).

re, se essa è trascendente [come voi dite] agli organi di senso e priva della conoscenza del supremo piacere della goccia del *bodhicitta*? Un fiore nell'etere, fiutato dal figlio di una donna sterile, per quanto lo si esamini, risulterà sempre un non senso".

« Taluni possono pensare così e perciò noi rispondiamo. Il Beato non ha detto affatto che il piacere mosso è uguale al grande piacere, fausto da ogni parte, alla conoscenza della saggezza. E perché? Ma perché ciò è appunto negato dalla frase "la quarta poi è anch'essa così". Qui, se il terzo momento, cioè la conoscenza della saggezza, il piacere mosso, si identificasse col quarto grande piacere, fausto da ogni parte, si avrebbe allora una ripetizione e questo non è logicamente possibile. E perché? Ma per il conseguente errore logico, ché se alcuno, detta la parola "mano", aggiungesse "mano" o detto "latte" aggiungesse "latte", ne verrebbe fuori un linguaggio da dissennati e non da gente sensata. Il fatto perciò che si parla di un quarto momento implica che questo non è il terzo; e con le parole "è anch'essa così" si dichiara che anch'esso è una conoscenza della saggezza. Ritenendo di basarsi sulla parola del Beato, ecco però che taluni ignoranti, miserabili, potranno dire che qui con le parole "la quarta poi è anch'essa così" il Beato ha voluto designare semplicemente il terzo momento e [suggerire] che il quarto non esiste. Gli stolti che così empiamente sostengono, vagheggiano evidentemente il piacere mosso, nato dai due organi, e hanno rinunciato, ignoranti, al grande piacere non mosso. Il piacere dell'emissione non è perciò il quarto momento, cioè la conoscenza propria del quarto momento, fausto da ogni parte ... Il quarto momento, in conclusione, non è quindi il terzo. Se qui il momento dell'emissione, cioè il terzo, chiamato "conoscenza della saggezza", si identificasse con il quarto, allora il Beato non tratterrebbe più in sé la metà della metà dei sedici *bindu*.[1] Inoltre, se il quarto momento coincidesse col diletto multiforme, il Beato allora non sarebbe più detentore dell'estremità della quarta meditazione, costituita di diletto innato [susseguente] al diletto sommo e al diletto

1. Cioè i quattro *bindu*. Si veda sotto, pp. 199-200.

multiforme. Sicché la conoscenza dei Tathāgata è indipendente da organi di senso ed autocosciente. Lo *yogin* perciò deve custodire saldamente il *bodhicitta* e non lasciarlo andare via. Tranne il *bindu* del *bodhicitta*, non vi sono altri *bindu* nel corpo o di fuori – urina, ecc. – che possano conferire, come frutto, lo stato di Buddha.

« "Ma (dirà qui alcuno) se il quarto momento – essenziato dalla conoscenza della saggezza – non è uguale al terzo e il Beato, come tu vuoi, trattiene in sé i *bindu*, che cosa sarà mai questa conoscenza della saggezza cui si allude con le parole 'è anch'essa così'?". A coloro che così forse diranno, noi rispondiamo: qui nel Veicolo del Diamante, basandosi sulla verità del mondo e sulla verità trascendente al mondo, il Beato parla della saggezza in tre modi, nel senso che con l'unica parola "saggezza" si designano la *mudrā* d'azione, la *mudrā* di conoscenza e la grande *mudrā*. Di queste tre *mudrā*, il piacere connesso con la *mudrā* d'azione e con la *mudrā* di conoscenza è per lo *yogin* caratterizzato da movimento (*spanda*) e quello invece connesso con la grande *mudrā* è caratterizzato da non movimento (*niḥspanda*). Qui, se [come tu sostieni] l'espressione *prajñājñāna* è da intendere nel senso di conoscenza [che si attua] mediante la saggezza, caratterizzata dall'emissione, allora questa conoscenza mediante la saggezza, nella sua qualità di frutto che nasce dalla donna (*prajñā*), apparterrebbe al mezzo [cioè all'uomo, *upāya*], sì che, inversamente, per la donna quel frutto che nasce dall'uomo come causa dovrebbe essere la conoscenza mediante mezzo. Se tu, per realizzare la grande *mudrā*, dici che le cose stanno così, ne risulterebbero allora evidentemente due conoscenze in dipendenza l'una dall'altra. [L'uomo e la donna] godrebbero ciascuno di una conoscenza a sé stante, per cui la conoscenza non duale verrebbe meno e venendo essa meno verrebbe meno anche lo stato di Buddha, essendovi assenza della pura conoscenza del supremo immoto. Se, d'altro lato, il termine *prajñājñāna* fosse inteso nel senso di conoscenza della saggezza, allora anche il termine *upāyajñāna* dovrebbe essere inteso nel senso di conoscenza del mezzo, per cui si incorrerebbe nello stesso errore di prima.

« I caratteri della grande *mudrā* sono stati esposti an-

che nel Tantra reale, nelle due stanze 199 e 200 del capitolo dedicato agli strumenti di realizzazione.[1]

« "Lo *yogin* deve abbandonare la *mudrā* d'azione dal cuore impuro e così pure la *mudrā* di conoscenza, che appartiene all'immaginazione, e, per ottenere la perfetta illuminazione, deve realizzare meditando la *mudrā* divina, generatrice dei Buddha, senza macchia, inalterabile, eterea, priva di tenebra, onnipervadente, raggiungibile grazie allo yoga, immobile, essa che, penetrata da Kālacakra, fulgore di conoscenza, disperde l'impurità dell'esistenza fenomenica.

« "[La grande] *mudrā* è simile a *māyā*, sta nella mente e nel cielo così come una forma nello specchio, simile al fuoco d'un lampo illumina i tre mondi, irradiandosi in molteplici raggi. Essa è indivisa dalla realtà esterna e dai corpi; priva di oggetti, consistente solo in un'immagine luminosa, risiede nell'etere. Fatta di mente, abbraccia la mente, ed è unica, in contrasto col mondo, che è molteplice".

« Anche nel *Mūlatantra* è detto:

« "Lo *yogin* dovrà abbandonare la *mudrā* d'azione e la *mudrā* di conoscenza, che appartiene all'immaginazione discorsiva, e realizzare meditando la grande *mudrā*, applicando il metodo del supremo immoto".

« Per espressa parola del Beato, il piacere che deriva dalla *mudrā* d'azione non è dunque il piacere detto supremo immoto, fausto da ogni parte. Analogamente, la meditazione del *maṇḍala* e il piacere che deriva da una "saggezza" immaginata non è il piacere del supremo immoto, fausto da ogni parte, a causa della presenza di rappresentazioni differenziate.

« Oggi taluni, privi dell'insegnamento d'un buon maestro e, conseguentemente, della conoscenza della grande *mudrā*, si accoppiano promiscuamente. Costoro, privi come sono della conoscenza della grande *mudrā*, non godono dello stato di Buddha. Un cattivo maestro, ignaro del [vero] cammino, non è in grado di insegnare non solo la conoscenza della grande *mudrā* che trascende ogni base materiale (*apratiṣṭhita*), ma neanche il cammino e la quarta iniziazione "che è anch'essa così", sicché, per non conoscere la quarta iniziazione, tutte le altre restano prive di senso.

« "Ma (dirà qui alcuno) se il piacere del supremo immoto, fausto da ogni parte, questo e non altro è la conoscenza della grande *mudrā*, né pertanto senza di essa può verificarsi, a che pro allora il Beato ha detto che la meditazione del grande piacere è determinata dall'unione dei due organi e che, grazie a tale meditazione, qui, in questa stessa nascita, si verifica lo stato di Buddha, di Detentore del *vajra*?". Taluni possono forse pensare così, sicché noi rispondiamo: qui quanto ha detto il Beato, che cioè grazie all'unione dei due organi si realizza il grande piacere, risponde a verità, com'è confermato nella stanza 182[1] del quinto capitolo del Tantra reale:

« "Quella stessa concupiscenza che conduce alla rovina le creature, conduce verso la liberazione i Protettori. Ciò che le creature custodiscono gelosamente in tutti i momenti, i Protettori danno via. Ciò che le creature danno via, cioè il piacere che abita nel loro cuore, i Vittoriosi custodiscono gelosamente. Per gli dèi, per i *nāga* e per gli *asura* difficile perciò da emulare è la condotta del grande Vittorioso!".

« Senonché quella stessa concupiscenza, quella stessa emissione per cui le creature vanno verso la rovina, la morte, quella stessa [realtà], non emessa e diventata il supremo immoto, fa sì che i Protettori, i Buddha, diventino liberati. Ciò che le creature custodiscono gelosamente, vale a dire la moglie, i figli, ecc., i Protettori danno via. Ciò che le creature danno via, cioè il grande piacere, i Buddha invece custodiscono gelosamente, sicché difficile da mettere in pratica, per gli dèi, per gli uomini e per gli *asura*, è la condotta [dei Vittoriosi], cioè il miracoloso procedere dei Tathāgata. Lo *yogin*, insomma, per realizzare di grado in grado il supremo immoto, deve far sì che il *bodhicitta* non fuoriesca. Con l'unione dei due organi, il Buddha ha voluto significare [l'anzidetta] meditazione del piacere e non certo l'esperienza dell'emissione del *bodhicitta* ».[2]

Queste quattro iniziazioni sono caratterizzate nel *Se-*

1. LKC, IV, 199 e 198 nell'edizione a stampa del testo.

1. Stanza 199 del testo a stampa.
2. VP, V, 127, ff. 195*a*-196*a*. Il testo continua come sopra, p. 42.

koddeśa dalla graduale discesa del seme dalla cima della testa fino alla punta del *vajra*. Nella prima il seme comincia a disciogliersi e a discendere lentamente al tocco del seno della « saggezza » (consacrazione della coppa, qui identificata, come s'è accennato, col seno). Nella seconda e nella terza lo *yogin* è già sessualmente unito con la *prajñā* e il seme defluisce ancora (*kṣara*) avvicinandosi sempre più alla punta del *vajra*, attraverso tre gradazioni: *kṣara* (« mossa » o « defluente »), *kṣara* – di nuovo – e *spanda* (« movimento » e « vibrazione »). Il quarto e ultimo momento in cui il seme è arrestato è caratterizzato da un « non movimento » (*niḥspanda, akṣara*).

« Il supremo immoto, il quarto momento, » dice Puṇḍarīka nelle stanze iniziali della *Vimalaprabhā* « la conoscenza della saggezza che è anch'essa così, è proprio dei risvegliati e, come ha detto il Vittorioso, si identifica con la sua grande *mudrā*.

« Colui il cui seme fluisce via mentre è unito con la saggezza come potrà accrescere il suo piacere? Se il bocciolo di mango cade mentre è primavera, come potrà esservi frutto?

« Colui che non è riuscito a ottenere il piacere che non fluisce via, cerca infelice un piacere che fluisce via. Tutti cercano l'acqua, ma, sebbene assetato, il *cātaka*[1] non beve acqua da terra.

« Lo stolto tende ai piaceri impermanenti della trasmigrazione, che da lui si dilungano, ma il savio abbandona anche una condizione regale che gli si pari davanti per ottenere la liberazione.

« Il leone cerca il piacere d'amore una volta l'anno, ma il piccione che si ciba di ghiaia lo rincorre tutto il tempo.

« Nessuno dei due ottiene il supremo piacere, visto che una volta sola o di continuo il seme comunque lo emettono. Lo stesso accade dell'asceta e dell'amante, visto che il seme nel sogno o nella veglia comunque lo emettono ».[2]

I quattro momenti delle iniziazioni superiori sono nel

1. Secondo la leggenda, il *cātaka* (*cuculus melanoleucus*) si nutre direttamente di rugiada o di gocce di pioggia.

2. VP, I, p. 5, ll. 13-24.

Kālacakra chiamati coi nomi di bambino (*bāla*), adulto (*prauḍha*), anziano (*vṛddha*) e progenitore (*prajāpati*). Nomi analoghi designano anche le varie fasi attraverso cui passa il mercurio nel processo alchemico, né è da escludere che essi siano stati ispirati proprio da queste ultime e non il contrario. Il potere trasmutatore e trasfiguratore del mercurio alchemico è nel Kālacakra frequentemente paragonato a quello del *bodhicitta*. « Così come il mercurio » leggiamo nella *Vimalaprabhā* « è infante, adulto, anziano e fissato (*baddha*), anche il seme è infante, adulto, anziano e arrestato, grazie alla dissoluzione di tutti gli ostacoli ».[1]

Questi quattro stati in cui viene a trovarsi il *bodhicitta* (cui se ne aggiunge un quinto, « lo stato immacolato », che si verifica alla fine dello « yoga sottile ») sono paragonati anche da Vajragarbha alle cinque condizioni mercuriali: il fumo, il friggere (*ciṭiciṭi*), il salto della ranocchia, la mobilità e l'immobilità.[2]

Il seme, arrestato, comincia quindi a rifluire verso l'alto, attraverso una sequenza di cinque fasi chiamate: Vajrasattva, Mahāsattva, Bodhisattva, Samayasattva e Vajrayoga, che caratterizzano altrettanti stadi di coscienza (e quindi per metonimia soggetti conoscenti) attraverso cui si immagina passi lo *yogin* prima di raggiungere la sesta e ultima, quella di Kālacakra.

Le prime sette iniziazioni, quelle inferiori, si svolgono nel *maṇḍala*. Il *maṇḍala*, « cerchio », spazio circolare o comunque delimitato, provincia, dominio, è uno spazio sacro, disegnato solitamente con polveri colorate su di un terreno piano, dov'è raffigurata la cosmologia della scuola d'appartenenza e, con essa, i diversi piani esistenziali e le forme divine che ad essi presiedono, da quelle inferiori e più periferiche, dall'aspetto generalmente terrifico, per incutere terrore alle forze maligne sempre pronte a introdursi, dal di fuori, nello spazio sacro e a turbare la meditazione del devoto, fino a quelle più elevate, più prossime al centro, che è di regola costituito dalla divinità principale del ciclo tantrico cui il *maṇḍala*

1. VP, V, 76, f. 181*a*.

2. Vajragarbha, *Hevajrapiṇḍārthaṭīkā*, (C 128, Mf. C 14/16, f. 49). Il paragone si trova anche in VP, V, 127, f. 202*a*, l. 1.

appartiene: per esempio Hevajra per il *Hevajratantra*, Heruka per il *Herukatantra* o Kālacakra per il *Kālacakratantra*. La divinità principale è solitamente raffigurata in unione con la sua *prajñā* o «saggezza» che, nel caso di Kālacakra, è Viśvamātṛ, la madre universale.[1] La costruzione e meditazione del *maṇḍala* è la costruzione di un nuovo mondo. Il mondo antico, il caos scomposto e doloroso della trasmigrazione, tormentato e stravolto dai sentimenti e dalle passioni individue, viene abolito e sostituito dallo *yogin* con un edificio nuovo, rigidamente armonico, dove tutte le parti e gli elementi del vecchio, senza essere eliminati, assumono una dimensione, una collocazione e un valore prima sconosciuti, contemplati di là da ogni ostacolo, divinizzati.

> Ahimè ahimè,
> tu hai distrutto
> il mondo bello
> col poderoso pugno!
> Precipita, si spezza.
> Un semidio l'ha infranto.
> Noi ne portiam nel nulla
> i miseri frammenti.
> ...
> O tu che il più possente
> sei de' terreni figli,
> fa' che per te la sua stupenda mole
> risorga più stupenda!
> Con rischiarati sensi
> inizia un nuovo corso alla tua vita
> e nuovi canti echeggeran sovr'esso.[2]

Questi versi di Goethe potrebbero benissimo essere trasposti in sanscrito, ad illustrare la diversa dimensione che, nella coscienza dello *yogin*, assume il mondo nuovo, rigenerato, il «grande *maṇḍala* dell'elemento adamantino», che non è altro che gli aggregati, gli elementi e le basi (cioè questo mondo stesso) privi ormai di ostacoli.[3]

1. Una chiara esposizione della costruzione, struttura e simbologia del *maṇḍala* del Kālacakra si trova in Brauen, 1992, che si basa tuttavia solo su fonti moderne.

2. Goethe, *Faust*, I, 1607-26 (trad. di V. Errante).

3. LKC e VP, V, 127, f. 194*a*.

La struttura del *maṇḍala* è uno strumento essenziale di meditazione e si riflette su diversi piani. Quello che vediamo riprodotto dal maestro sul terreno è il *maṇḍala* fisico. Delle figure colà rappresentate v'è tuttavia anche una natura, un'essenza fonica (rappresentata dalle lettere dell'alfabeto, variamente raggruppate, insomma da *mantra*) e un'altra ancora mentale. Il *maṇḍala*, in altre parole, è lo spazio, la residenza dove dimorano le figure divine meditate dallo *yogin* nel processo di generazione (detto anche «yoga delle divinità»). Quando, per esempio, lo *yogin* identifica, meditando, le trentasei componenti del corpo fisico – di cui si è detto sopra – con altrettante divinità, queste sono immaginate come residenti (o sostenute, *ādheya*), ciascuna nel luogo che le compete, nella residenza divina del *maṇḍala*, che ne costituisce, per così dire, il sostegno (*ādhāra*). Nel Kālacakra, la struttura del *maṇḍala* riflette i tre (o quattro) piani dell'essere: corpo, parola, mente e conoscenza. Le figure divine in esso contenute, che lo *yogin* deve visualizzare, sono, nella forma comunemente accettata, 722, ripartite nelle varie zone del *maṇḍala*.[1] Questo è immaginato come un edificio quadrato, fornito di quattro porte orientate verso i quattro punti cardinali, dove sono, a un livello gradatamente sempre più alto, altri due edifici quadrati forniti anch'essi di quattro porte. Il primo edificio quadrato è il *maṇḍala* del corpo, il secondo il *maṇḍala* della parola, il terzo il *maṇḍala* della mente. Più in alto ancora, ma senza porte, si ha poi una piattaforma quadrata, che rappresenta il *maṇḍala* della conoscenza, e, dentro di essa, a un livello più alto, un'altra ancora corrispondente al *maṇḍala* del piacere immoto, la quale ospita Kālacakra abbracciato con Viśvamātṛ. La meditazione del *maṇḍala* appartiene allo stadio di generazione (*utpattikrama*) cui s'è precedentemente accennato. Il discepolo deve arrivare a padroneggiare perfettamente il *maṇḍala*, a conoscere tutte le figure divine quivi rappresentate, a tradurle da simboli (*samaya*) in conoscenza (*jñāna*), in modo, cioè, da sentire in esse la presenza effettiva della divinità, a ricrearle e dissolverle a suo piacimento.

1. Per altri *maṇḍala* con diverso numero di divinità (1620, 36, 32, ecc.) si veda Mullin, 1991, p. 106. La più chiara esposizione moderna del *maṇḍala* del Kālacakra è quella di Hopkins, 1985, pp. 66 sgg.

La meditazione del *maṇḍala* e delle sue figure è un momento indispensabile del cammino da percorrere, ma, come ogni forma di meditazione, appartiene ancora al pensiero discorsivo (*vikalpa*) e, in quanto tale, deve essere superata. La vera meditazione deve trascendere il pensiero discorsivo e quindi (così il Buddha in una stanza famosa del *Guhyasamājatantra* citata e commentata da Vajrapāṇi) non è, propriamente parlando, una meditazione. « Nel non essere c'è non essere di meditazione e quindi la meditazione è una non meditazione. L'essere, dunque, è un non essere, né di conseguenza si percepisce meditazione ».[1]

La meditazione della grande *mudrā*, conclude Vajrapāṇi, è simile a un'immagine magica, a una *māyā*, che appare in un cielo vuoto senza nuvole. Ma di questo più in là a proposito dello yoga sestuplice.

LO YOGA SESTUPLICE

Lo yoga classico, codificato da Patañjali, diviso, com'è noto, in otto membri o parti (*aṅga*), non è l'unico dell'India e in numerose scuole, sia induiste, sia buddhiste, troviamo uno yoga costituito da sei membri.[2]

Nelle scritture buddhiste l'esposizione più antica e autorevole di questo yoga sestuplice è quella del *Samājottaratantra*, che, pur variamente interpretata, è generalmente accettata da tutti i Tantra buddhisti. Questi sei membri, su cui converrà qui soffermarci, sono il *pratyāhāra* (« ritrazione »), il *dhyāna* (« contemplazione »), il *prāṇāyāma* (« controllo della respirazione »), la *dhāraṇā* (« ritenzione » o « fissazione »), l'*anusmṛti* (« applicazione mnemonica ») e il *samādhi* (« concentrazione »). Questi sei membri, sulla base sempre del *Samājottaratantra*, sono, nel Kālacakra, raccolti in quattro momenti: *sevā* (« pratica devota »), che abbraccia il *pratyāhāra* e il *dhyāna*; *upasādhana* (« sottorealizzazione »), che comprende il *prāṇāyāma* e la *dhāraṇā*; *sādhana* (« realizzazione »), che corrisponde all'*anusmṛti*, e *samādhi*, che coincide col *mahāsādhana*, la « grande realizzazione ».

1. GS, II, 3. Si veda sotto, p. 236.

2. Lo yoga a sei membri è stato oggetto di numerosi studi, sia riguardo al buddhismo, sia all'induismo. Ricordo qui i lavori di Grönbold, 1982, 1983 e 1984; sempre di Grönbold, si veda la tesi di dottorato (1969). Si veda inoltre Pensa, 1969.

Tutte le iniziazioni (compresa la quarta e ultima delle superiori) hanno solo un valore simbolico e propedeutico e appartengono, in senso stretto, alla verità relativa, non sono la vera realtà, che può essere raggiunta solo attraverso lo yoga sestuplice.[1]

Lo yoga del Kālacakra, diretto alla realizzazione della grande *mudrā*, non appartiene al processo di generazione, ma a quello di adempimento. Le meditazioni, basate sul pensiero discorsivo, servono alla realizzazione di perfezioni minori, mondane, e non hanno nulla a che vedere con quella suprema.[2] Le stanze iniziali della *Vimalaprabhā* illustrano chiaramente, mi sembra, questa posizione.

« Chi ha smarrito il retto cammino non trova la realtà di cui ha parlato il Tathāgata, divisa in quattro e in sedici – non la trova certo attraverso il cammino delle varie rappresentazioni differenziate, ecc.

« Lo yoga del processo di adempimento (*utpannakrama*), solo questa realtà, priva del processo di generazione (*utpattikrama*) e delle varie rappresentazioni [differenziate] delle sillabe HŪṂ, PHAṬ, ecc., è strumento della vera realtà, non altro.

« Sebbene il fuoco sia sempre presente nel legno, tuttavia non si vede, per quanto lo si fenda e recida, ma, presente com'è in esso, appare grazie alla mano, che sfrega due pezzi di legno.

« Così appunto la luce della mente non appare per mezzo di meditazioni differenziate, bensì qui [nella mente stessa], grazie all'unione di *lalanā* e *rasanā*, grazie ai segni del fumo, ecc., grazie al controllo della respirazione,

1. Si veda VP, V, 112, f. 184*a*.

2. « Il perfezionamento delle pratiche del processo di generazione fornisce allo *yogin* la base per il processo di adempimento. A questo stadio della pratica lo *yogin* mantiene la visualizzazione di sé come la divinità del *maṇḍala*, ma in aggiunta usa tecniche yogiche più avanzate per trasformare questa immaginazione in realtà » (Newman, 1987, p. 117).

grazie alla spirazione nel canale di mezzo, grazie al voto di saggezza [cioè la castità], grazie al *vajra* che resta sempre eretto, grazie al seme volto verso l'alto. Questo è il cammino [cioè lo yoga sestuplice] grazie a cui lo *yogin* raggiunge il piacere di tutti i risvegliati e di tutte le *ḍākinī*, il piacere detto supremo, immoto o anche innato.

« Per mezzo di immaginazioni materiali, ecc., e di meditazioni sul cerchio del *maṇḍala*, ecc., si realizzano le perfezioni mondane ma non certo la grande perfezione, su cui si appuntano i nostri desideri.

« Questo cammino conviene solo a discepoli puri, pietosi, cioè, verso le creature, tesi costantemente ad aiutare gli altri, e può essere percorso solo col favore di un buon maestro ».[1]

Il primo membro dello yoga sestuplice, cioè la ritrazione (*pratyāhāra*), consiste, secondo il Kālacakra, in un isolarsi, ritrarsi dei sensi dalla realtà circostante. Lo *yogin* si concentra nel vuoto escludendo ogni altro pensiero e, se l'esercizio ha successo, dal vuoto nascono misteriosamente i dieci segni, concepiti come un'immagine che si rifletta nello specchio della propria mente, paragonata a quella che si scorge in uno specchio magico nel rito di divinazione detto *pratisenā*. In esso una giovinetta vergine, benedetta da *mantra* speciali, vede in uno specchio cose e avvenimenti distanti nel tempo e nello spazio, per poi raccontarli a chi ha fatto richiesta del rito. Le immagini che appaiono nello specchio, visibili solo alla giovane operatrice, sono diverse da tutte le altre, non entrano nelle comuni categorie di esistenza o non esistenza e pertanto offrono all'autore o agli autori del *Mūlatantra* un esempio conveniente a illustrare il carattere peculiare dei dieci segni.[2] Questi, che, limitati al numero di cinque – un miraggio, del fumo, una luce come di lucciola, una lampada fiammeggiante e una luce ferma, come di un cielo senza nuvole –, troviamo già nel *Samājottara*,[3] sono, nel Kālacakra, dieci: del fumo, un miraggio, una luce come di lucciola, una lampada, una fiamma, la luna, il sole, Rāhu in forma di disco nero, un lampo, il *bindu* in forma di disco azzurro.

1. VP, I, p. 6, ll. 13-16, 9-12, 17-24. Le stanze sono citate nell'ordine in cui si trovano nello *Ṣaḍaṅgayoga* di Anupamarakṣita (si veda la Gbh, in Grönbold, 1969, pp. 21-31). Si veda anche Newman, 1987, p. 132, nota 6.
2. Su questo rito si veda Orofino, 1994.
3. GSU, 150.

Secondo una dottrina propria del Kālacakra, lo yoga è diviso in due parti, yoga di giorno e yoga di notte. Durante il primo, che si esegue in uno spazio aperto, circondato da quattro mura, ma senza tetto, che consenta solo la vista del cielo vuoto, appaiono i primi quattro segni e durante il secondo, praticato in uno spazio chiuso, dove non filtri la benché minima luce, si manifestano gli altri sei.

Questa serie di segni culmina con una visione che abbraccia tutto l'universo e tutto il tempo, nelle sue varie forme, chiamata nel Kālacakra con un termine ripetutamente ricorrente anche nel *Guhyasamāja* (ma che troviamo anche in Śāntideva[1]): « immagine del Buddha [o dei Buddha] » identificata con il corpo di fruizione del Buddha.[2] Questa immagine immateriale e ineffabile dev'essere di continuo meditata dallo *yogin*, attraverso la meditazione-non meditazione cui si è già accennato. Tale, in breve, la ritrazione (*pratyāhāra*).

Il secondo membro dello yoga sestuplice è la contemplazione (*dhyāna*), la quale serve a consolidare l'immagine di cui s'è parlato. L'immagine, suscitata dalla ritrazione e consolidata dalla contemplazione, appartiene ancora tuttavia alla verità relativa e non dev'essere confusa con l'immagine che appare alla consumazione dello yoga. Vajrapāṇi parla, in questo senso, di una meditazione dell'immagine (*bimbabhāvanā*) antecedente, preliminare, e di una meditazione dell'immagine susseguente, finale. La meditazione dell'immagine antecedente consiste nella realizzazione dei segni del fumo, ecc., che culmina appunto nell'immagine. « Vista l'immagine e posto il *liṅga* nella vulva, si ha la meditazione susseguente, allo scopo di accrescere il supremo immoto piacere. Quindi ancora, dopo aver abbandonato la *mudrā* dell'azione e della conoscenza, lo *yogin* deve realizzare meditando la grande *mudrā*, allo scopo di accrescere il grande piacere ».[3] La rea-

1. BA, IX, 36.
2. Si veda sopra, p. 41.
3. Si veda Cicuzza, 1994, p. 125.

lizzazione finale dell'immagine del Buddha, che comprende, come abbiamo visto, tutte le cose, rappresenta il momento culminante dello yoga. Questa immagine è la vacuità stessa, comprensiva di tutti gli aspetti, la conoscenza che tutto abbraccia, per cui si parla indifferentemente di un'immagine di conoscenza o di vacuità o anche di un'immagine vuota.

Nella contemplazione sono distinti cinque diversi momenti: esame (*vitarka*), analisi (*vicāra*), gioia (*prīti*), piacere (*sukha*) e concentrazione (*cittaikagratā*). Questi cinque momenti sono presi di sana pianta dal buddhismo antico, dove il primo dei quattro *dhyāna* è appunto così suddiviso. Il primo di essi, il *vitarka* (riassume Abhayākaragupta nel suo commento al *Buddhakapālatantra*, che qui parafraso), consiste in una visione distinta, descrittiva, della realtà. Nel secondo si ha di questa realtà generica una percezione analitica (*vicāra*), che permette allo *yogin* di realizzarne la sostanziale vacuità. La gioia (*prīti*) è la tranquillità mentale che pervade colui che così riflette e analizza, cui segue un'esperienza di distensione corporea e psichica, chiamata piacere (*sukha*). Il quinto momento, la concentrazione mentale, è pervaso dalla saggezza (*prajñā*) e consiste nella percezione della vacuità di tutte le cose.

La contemplazione ha, come sua funzione specifica, quella di consolidare, stabilizzare la mente e, con essa, l'immagine apparsa durante la ritrazione.

Il controllo della respirazione è il membro dello yoga su cui nel *Sekoddeśa* si insiste maggiormente. Essenzialmente, esso consiste nell'arresto dei due percorsi del soffio vitale nei canali di destra e di sinistra (*rasanā* e *lalanā*) e nella sua immissione nel canale di mezzo, l'*avadhūtī*. I tre momenti di inspirazione, sospensione ed espirazione sono messi in rapporto coi *mantra* OṂ ĀḤ HŪṂ.

Il quarto membro, la ritenzione o fissazione (*dhāraṇā*), consiste nella penetrazione del soffio vitale, che è il veicolo della mente, nella fronte, nel luogo del *bindu*, dopo che, grazie al controllo della respirazione, i due percorsi del soffio vitale, quello di destra e quello di sinistra, sono stati arrestati e il soffio spira nel canale di mezzo. A questo punto la forza femminile chiamata *caṇḍālī*, cui si è già accennato, si infiamma naturalmente e comincia, col suo

calore, a sciogliere la luna, cioè il seme, che dalla testa defluisce gradatamente verso il basso. La *caṇḍālī* è un'immagine polivalente, attiva su piani differenti: essa è allo stesso tempo il canale centrale (*avadhūtī*) e la *mudrā* reale o immaginata di cui si giova lo *yogin* durante la meditazione. Il *bindu*, nella sua discesa, è concepito in quattro aspetti diversi, rispettivamente correlati col corpo, con la parola, con la mente e con la conoscenza. Ciascuno di questi aspetti o ipostasi del *bindu* durante il momento della ritenzione viene arrestato, fissato nella ruota (*cakra*) corrispondente: il *bindu* corporeo (*kāyabindu*) nelle parti segrete, il *bindu* vocale nell'ombelico, il *bindu* mentale nel cuore e il *bindu* della conoscenza nella gola.

Il membro seguente, l'applicazione mnemonica (*anusmṛti*) o meditazione susseguente, consiste essenzialmente nella *caṇḍālī*, risvegliata durante la ritenzione. Si ripetono in esso i dieci segni del fumo, ecc. – che, in realtà, non sono limitati alla sola « ritrazione » – e appare la divinità desiderata (Heruka, Hevajra o Kālacakra, ecc.) come un'immagine riflessa di là da rappresentazioni distinte, che, accompagnata da un irradiamento di luce, pervade tutto l'universo. La *caṇḍālī* si identifica con la grande *mudrā*. Lo *yogin* è pervaso da un senso di intensa concupiscenza, di profonda adesione spirituale per essa, tanto che, com'è detto nel *Laghukālacakratantra*, egli è paragonato a un amante che spasimi d'amore per la sua donna. I piani sono diversi ma il sentimento dev'essere della stessa intensità.

« Il pensiero fisso, il desiderio, la febbre, il pallore del volto, l'inappetenza, il tremore, la follia, la vertigine, la confusione mentale, l'assoluta insensibilità. Per il Detentore del *vajra* [queste esperienze] sono in corrispondenza coi dieci segni del fumo, ecc., mentre per l'uomo comune sono i noti e fissi dieci stati di Kāma. Chi è il Vittorioso, chi l'uomo desideroso? ».[1]

La donna, reale o immaginata, trasfigurata in una dea,

1. LKC, IV, 126 (non commentato da Puṇḍarīka: si veda sotto, p. 222). Vari elenchi dei dieci stadi dell'amore sono citati in Schmidt, 1902, pp. 124-32; nessuno di essi corrisponde tuttavia con esattezza a quello del Kālacakra. L'ottavo momento, *ghūrmā*, « vertigine », lo troviamo solo in questa stanza. La forma *ghūrmā*, attestata ripetutamente nel Kālacakra come sinonimo di *ghūrṇi*, non ricorre altrove.

riempie lo *yogin* di concupiscenza e beatitudine. Questa, tuttavia, non ha, come suo esito, l'emissione, ma è trasformata in un'energia spirituale, che, invece di disperdersi nel *saṃsāra* e di perpetuarlo, ritorna indietro verso l'alto per effondersi alla fine, raggiunta la testa, nell'intero universo.

Il sesto e ultimo membro, la « concentrazione » (*samādhi*), s'invera una volta che i 21.600 atti respiratori di un giorno e una notte siano stati arrestati. Lo *yogin* è immerso nel grande piacere che tutto pervade, dotato di un corpo di conoscenza, essenziato di « due in uno », diventato il sommo Detentore del *vajra*, Kālacakra stesso.

I TESTI TRADOTTI

I testi qui tradotti sono il *Sekoddeśa* (letteralmente: « Il riassunto dell'iniziazione »), il commento lungo (*ṭīkā*) di Nāropā al *Sekoddeśa*, ed estratti dal commento breve o riassuntivo (*ṭippaṇī*) di Sādhuputra Śrīdharānanda e da un altro commento breve (*pañjikā*) di autore anonimo.

1) Il *Sekoddeśa* è una sezione del quinto capitolo del perduto *Mūlakālacakratantra* costituita da 174 stanze (*anuṣṭubh* o *śloka*) e, come tale, il testo più antico del Kālacakra fino a noi pervenuto e per molti versi il più importante. Nelle traduzioni tibetane del Kangiur esso è posto tra i primi testi della sezione dedicata ai Tantra (*rgyud*).

Del *Sekoddeśa* (che, per comodità del lettore, abbiamo posto in traduzione, ma senza commento, all'inizio dell'opera e, all'interno del commento di Nāropā, abbiamo evidenziato con il corsivo) ci è stato conservato in sanscrito il primo foglio soltanto, in due diversi manoscritti, entrambi nei National Archives di Kathmandu. A parte le poche stanze quivi contenute (13 con qualche omissione nel foglio più esteso), molte altre stanze del *Sekoddeśa* sono state tuttavia da noi reperite in varie opere, manoscritte o a stampa, sicché in tutto le stanze in sanscrito a noi pervenute sono più di 80, cioè circa una metà dell'opera. Si aggiunga a questo che molte stanze sono facilmente ricostruibili in base ai commenti che ne citano

quasi sempre le parole iniziali o talvolta interi *pāda* o versi. Di grande aiuto ci sono state inoltre le due traduzioni tibetane del testo: l'una del pandit kashmiro Somanātha e del *lotsāva* tibetano Dge slong Shes rab Grags – preservata nei vari Kangiur che derivano dall'antico prototipo di Narthang – e l'altra del pandit nepalese Samantaśrī e del *lotsāva* tibetano Dge slong Chos rab – conservata nella tradizione indipendente del Kangiur di Phudrag (in Ladakh). Per questo motivo, nonostante in talune stanze possa qua e là sussistere qualche dubbio circa l'esatta forma dell'originale sanscrito, il senso è tuttavia sempre sicuro.

Un volume concernente la storia e la fortuna del *Sekoddeśa* in Tibet e così pure l'edizione e un'analisi critica delle due traduzioni tibetane di quest'opera a cura di G. Orofino e la ricostruzione del testo in sanscrito a cura di R. Gnoli è apparso nel 1994 nella Serie Orientale Roma, LXXII.

Il *Sekoddeśa* si presenta in forma di un dialogo tra il mitico re di Sambhala, Sucandra, magicamente recatosi a Dhānyakaṭaka, e il Buddha, il Beato. Mentre la domanda di Sucandra concerneva solo le iniziazioni e il loro scopo, il Beato, senza essere stato sollecitato, decide di spiegargli in sunto anche il percorso dei canali e il controllo della respirazione.

a) Le stanze 1-23 descrivono le iniziazioni.

b) Nelle stanze 24-34 si cominciano a esporre lo yoga, e precisamente i primi due membri di esso, e la meditazione.

c) Le stanze 35-69 sono dedicate alla natura dei canali e al controllo della respirazione che è il terzo membro dello yoga.

d) Nelle stanze 70-76 si tratta della morte prematura e dei suoi pronostici (*ariṣṭa*) e della morte naturale, al compimento dei cent'anni di vita.

e) Nelle stanze 77-145 si accenna brevemente al quarto membro dello yoga, la ritenzione (*dhāraṇā*), ai mezzi per eludere i segni di morte (*ariṣṭa*) (77-79), alle varie specie di diletti (80-81) e allo yoga sessuale (82-145). I due seguenti membri dello yoga, l'applicazione mnemonica (*anusmṛti*) e la concentrazione (*samādhi*), non sono oggetto di una trattazione speciale, ma, com'è detto nei commenti, vi si accenna implicitamente in più luoghi.

f) Dieci stanze, dalla 146 alla 155, sono dedicate al rapporto di causa ed effetto, dal punto di vista della verità relativa e di quella assoluta.

g) Nelle stanze 156-60 si riafferma quant'è stato detto.

h) Le stanze 161-63 descrivono in riassunto (*uddeśa*) i sei esseri sovramondani, di cui si dà spiegazione (*nirdeśa*) nelle stanze 164-69.

i) Le ultime stanze 170-74 sono dedicate alle sei famiglie.

2) Il commento lungo (*ṭīkā*) di Nāropā intitolato *Paramārthasaṃgrahanāmaṭīkā*, qui per la prima volta tradotto, è il più noto e importante commento al *Sekoddeśa*. Esso ci è pervenuto in sanscrito e fu tradotto in tibetano nel XIII secolo dal kashmiro Dharmadhara, che già aveva davanti a sé un testo non del tutto sano e in qualche punto manchevole.

Questo testo fu edito molto imperfettamente e con numerose lacune (le più cospicue sono quelle che iniziano a p. 21 e a p. 52 rispettivamente) da Mario Carelli (che a causa della guerra non poté rivedere le bozze di stampa) nella Gaekwad's Oriental Series dell'Oriental Institute di Baroda nel 1941 (n. XC), sulla base di un singolo manoscritto su foglie di palma, conservato nei National Archives di Kathmandu e ora a quanto pare perduto.

Per la traduzione ci siamo basati, oltre che su quest'opera a stampa, su un manoscritto cartaceo assai più completo conservato sempre a Kathmandu (Pan 116, Mf. B 94/9). Di notevole aiuto è stata la traduzione tibetana. La sigla P in margine alle pagine della nostra traduzione indica i corrispondenti fogli dell'edizione tibetana di Pechino (*The Tibetan Tripitaka: Peking Edition*, vol. XLVII, op. 2068) e la sigla C, sempre in margine, indica le pagine del testo edito da Mario Carelli.

L'edizione critica del testo sanscrito e delle traduzioni tibetane è in corso di stampa presso la Serie Orientale Roma.

Il commento di Nāropā si distingue per le numerose digressioni che lo interrompono, costituite perlopiù da citazioni di testi preesistenti del Kālacakra.

a) Le stanze 1-9 sono spiegate alle pp. 1-8 (mi riferisco qui, come in seguito, alle pagine dell'edizione a cura di

Carelli, riportate in margine alla traduzione). A questo punto, Nāropā interrompe il commento e cita lunghi passaggi esplicativi dell'iniziazione tratti dalla *Vimalaprabhā* (pp. 8-20).[1] Il commento alle stanze 10-15*ab* riprende a p. 21 e, nella stessa pagina, si interrompe di nuovo con una lunga citazione della *Vimalaprabhā* (pp. 21-27), dove sono descritte le iniziazioni superiori.

A questa citazione segue, a p. 27, il commento della stanza 15*cd*, che tratta della quarta iniziazione, e poco dopo il commento delle stanze 16-23, che occupa le pp. 27-29.

A questo punto Nāropā, prima di prendere in esame le stanze 24-34, dove si parla genericamente dello yoga, fa un lungo excursus sullo yoga sestuplice del Kālacakra. Questa ampia parentesi è costituita dalla citazione delle stanze 133-57*ab* del *Samājottaratantra* (pp. 29-31), accompagnate da un commento, non sappiamo se di sua mano o no, che le spiega in accordo con le concezioni del Kālacakra (pp. 31-35).

A questo commento fa seguito la citazione di un certo numero di stanze tratte dal quarto e quinto capitolo del *Laghukālacakratantra*, accompagnate dal commento di Puṇḍarīka, di due stanze tratte dal *Kālacakrottara* (pp. 35-38) e di un lungo passo tratto dal commento di Vajrapāṇi al *Laghulakṣābhidhānatantra* (pp. 38-42). Tutte queste stanze figurano anche nello *Ṣaḍaṅgayoga* di Anupamarakṣita, di poco precedente al commento di Nāropā e da lui ben conosciuto. Mentre nello *Ṣaḍaṅgayoga* queste stanze sono perlopiù citate nell'ordine in cui si trovano nel *Laghukālacakratantra*, Nāropā, forse proprio per distaccarsi da Anupamarakṣita, le raccoglie in modo diverso. Queste trasposizioni, con buona pace di Nāropā, non giovano troppo alla chiarezza e intelligibilità del testo e il lettore si avvantaggerebbe a rileggerle nell'ordine segui-

1. Della *Vimalaprabhā* abbiamo potuto consultare, oltre all'edizione stampata, che include solo i primi due capitoli, due manoscritti appartenuti a Tucci: uno (indicato con A) consiste in un'edizione molto corretta del XIV secolo in cui sono compresi i primi quattro capitoli; l'altro (indicato con B) è una copia moderna del manoscritto A e comprende solo i primi due capitoli e una parte del terzo. Il manoscritto di Calcutta è l'unico che include il quinto capitolo. Tutte le citazioni dai primi due capitoli sono tratte dall'edizione a stampa.

to da Anupamarakṣita. Diamo qui di seguito l'elenco delle stanze e dei passi citati e l'ordine in cui esse si trovano nello *Ṣaḍaṅgayoga* e nel commento di Nāropā.

Anupamarakṣita	Nāropā
IV, 113-14	*Samājottara* 133-57*ab*
IV, 115-17	*Uttaratantra* (ff. 145*a*, l. 8-
IV, 118-19	145*b*, l. 3)
IV, 120	IV, 115-17
IV, 196-97	IV, 120
V, 114	V, 115-16
V, 115-16	Citazione di Vajrapāṇi
V, 122	IV, 113-14
V, 121	IV, 118-19
Citazione di Vajrapāṇi	IV, 196-97
Uttaratantra (ff. 145*a*, l. 8-	V, 114
145*b*, l. 3)	V, 121-22

Il commento alle stanze del testo (24 sgg.) riprende a p. 47 e si estende, inframezzato da citazioni minori, fino alla stanza 93 (p. 56). Nel commento a questa stanza Nāropā trascrive il *Kāyatrayastava* del deutero-Nāgārjuna, incorporato nel *Kālacakrottara*, commentandone diffusamente l'ultima stanza (pp. 38-61). Anche in questo caso non sappiamo se il commento è suo o no.

Nelle pagine seguenti (61-74) Nāropā commenta le rimanenti stanze del *Sekoddeśa* (94-174) accompagnandole con numerose citazioni. La più lunga è quella che compare a p. 72, dove Nāropā cita, senza menzionarne la fonte, un passo tratto dal quinto capitolo della *Vimalaprabhā*.

3) Il commento breve o riassuntivo (*ṭippaṇī*) di Sādhuputra Śrīdharānanda, discepolo di Anupamarakṣita, e contemporaneo di Nāropā, ci è pervenuto in un unico manoscritto su foglie di palma, conservato nella biblioteca dell'Asiatic Society di Calcutta, MS 10744. Il commento di Śrīdharānanda è indipendente da quello di Nāropā, anche se l'interpretazione della maggior parte delle stanze non discorda granché da quella della *ṭīkā*. Esso è stato tradotto in tibetano da Gzhon nu dpal e la sua traduzione tibetana figura nell'edizione di Pechino, vol. 47, pp. 137-221.

4) Il commento breve (*pañjikā*) al *Sekoddeśa*, di autore ignoto, ci è pervenuto in un unico manoscritto in foglie di palma (manchevole dell'ultimo foglio) conservato nei National Archives di Kathmandu, Tṛ 363, VI 194, Mf. A 934/8. La *Pañjikā* è in sostanza un estratto dalla *ṭīkā* di Nāropā di cui ripete o riassume intere frasi. È stata tradotta in tibetano da Bu ston e figura nelle varie edizioni dei Tangiur (bstan 'gyur).[1]

L'edizione del testo sanscrito e della traduzione tibetana di queste due operette vedrà anch'essa la luce nella Serie Orientale Roma.

Del *Sekoddeśa* esistono in traduzione tibetana altri due commenti, uno di Kālacakrapāda il vecchio e l'altro (una *ṭippaṇī* assai tarda e dipendente da Nāropā) di Vijayapāda. Ambedue sono stati da noi consultati e occasionalmente citati.

1. Si veda l'Elenco dei testi citati.

INIZIAZIONE
KĀLACAKRA

IL RIASSUNTO DELL'INIZIAZIONE
(*Sekoddeśa*)

Sucandra disse:

1. L'iniziazione settuplice, o Istruttore, quella triplice e così quella senza superiore, esponimele in ristretto, al fine di raggiungere le perfezioni ordinarie e quella superiore [ovvero straordinaria].

Il Beato disse:

2. Ascolta, o Sucandra, l'iniziazione e il suo significato, [quella] settuplice, quella triplice e quella somma, il percorso nei canali, il controllo [del soffio vitale], io te li espongo in sunto.

3. Il riassunto, nei Tantra, è triplice e triplice è pure la spiegazione, [nel senso che si ha] un riassunto riflesso, un grande riassunto, una spiegazione riflessa e l'altra.

4. Il riassunto e la spiegazione sono detti essere il testo recitato dei Tantra; il riassunto riflesso e la spiegazione, il commento breve (*pañjikā*) che spiega il senso delle parole.

5. Il grande riassunto e [la grande] spiegazione sono il commento lungo (*ṭīkā*) che indica tutti i significati. Que-

ste opere debbono essere composte da persone dotate di poteri sovrannaturali e non da aridi dotti.

6. Così, purificato da questi sei punti; dai quattro *vajrayoga*; dalle prese di coscienza; dagli aggregati, dagli elementi, dalle basi e dalle [rispettive] sei famiglie,

7. purificato dai cinque capitoli, dedicati alla struttura del mondo, ecc., e dalle due verità, ecco che si ha il Buddha primevo, noto col nome di Kālacakra.

8. In principio si ha l'iniziazione settuplice che serve a introdurre i novizi. Quella triplice si basa sulla verità relativa del mondo e la quarta sulla verità assoluta.

9. Da me, Detentore del *vajra*, l'insegnamento del *dharma* è svolto in base a due verità, la verità relativa del mondo e la verità assoluta.

10. L'iniziazione settuplice, o Re, consiste nell'acqua, nel diadema, nel nastro, nel *vajra* e nella campanella adamantina, nel grande voto, nel nome, nel permesso.

11. Queste iniziazioni purificano, a due a due, il corpo, la parola e la mente. Il permesso purifica la conoscenza. L'altra [purificazione si verifica] grazie alla purificazione degli elementi.

12. L'acqua purifica gli elementi, il diadema purifica gli aggregati, il nastro purifica le perfezioni (*pāramitā*), il *vajra* e la campanella adamantina [simboleggiano] il grande immoto

13. e la parola non interrotta dei risvegliati, e purificano in uno il sole e la luna. Il voto che non vien meno purifica i sensi e i loro oggetti,

14. il nome purifica la benevolenza, ecc., e il permesso purifica i risvegliati. Queste sette iniziazioni debbono essere conferite solo dopo aver fatto il *maṇḍala*.

15. [Le tre successive iniziazioni sono quelle della] coppa, l'iniziazione delle parti segrete, quella chiamata della

conoscenza attraverso la saggezza e poi ancora (*punar eva*) quella chiamata [ugualmente] della conoscenza della grande saggezza.

16. [Esse sono] mossa, mossa, poi vibrante e l'altra infine non vibrante. [Di queste], le prime tre purificano rispettivamente il corpo, la parola e la mente.

17. La quarta purifica la conoscenza, purificando [pure] corpo, parola e mente. [Il primo è] il bambino, [cui seguono] l'adulto e l'anziano. Il quarto è il progenitore.

18. Toccando il seno della saggezza, si ha un diletto [consistente in] una caduta di *bodhicitta*. Colui che è consacrato attraverso il seno, [perché tale diletto deriva appunto dal seno], è il bambino.

19. Conficcando [il *vajra*] nelle parti segrete [della saggezza], a lungo, si ha un diletto [consistente in] una caduta di *bodhicitta*. Colui che è consacrato attraverso le parti segrete, perché tale diletto deriva appunto dalle parti segrete, è l'adulto.

20. Conficcando [il *vajra*] nelle parti segrete [della saggezza], a lungo, si ha, sulla cima del *vajra*, un diletto fatto di vibrazione. Colui che è consacrato attraverso la conoscenza mediante la saggezza, perché appunto entrato in [uno stato di] vibrazione [cioè di tremito], è l'anziano.

21. Si ha poi un diletto privo di vibrazione che nasce dalla concupiscenza verso la grande *mudrā*. Colui che è iniziato per mezzo della grande saggezza perché [appunto] immerso in uno stato privo di vibrazione

22. è chiamato col nome di progenitore, genitore di tutti i Protettori. Questo [*yogin*] senza dualità, immoto, [prende via via] i nomi di Essere adamantino (*vajrasattva*), Grande Essere (*mahāsattva*), Essere di conoscenza (*bodhisattva*),

23. Essere di impegno (*samayasattva*), Yoga adamantino quadruplice e qui [infine] di Kālacakra liberatore degli *yogin*.

24. Di questa [realtà lo *yogin*] dovrà mettere in atto la realizzazione con apparizioni inconcepibili, ossia i segni del fumo, ecc., immagini della saggezza, simili all'etere,

25. trascendenti l'essere e il non essere, esperienze testimoniate dalla sua propria mente, completamente prive di aggregati materiali [fatti di] polvere d'atomi.

26. [Queste immagini sono] il fumo, il miraggio, la lucciola, la lampada, la fiamma, la luna, il sole, la tenebra, il lampo (*kalā*), il grande *bindu*, l'immagine universale, chiarolucente.

27. Con gli occhi mezzo chiusi e mezzo aperti, quell'immagine che appare nel vuoto, come un sogno, non discorsiva, questa immagine lo *yogin* dovrà sempre meditarla.

28. Questa meditazione su questo non essere, cioè su questa immagine, non è per gli *yogin* una meditazione. Non v'è della mente né essere né non essere, perché nell'immagine (*bimbe*) si vede una realtà non discorsiva [non differenziata].

29. Come una bambina che vede in uno specchio un'immagine magica, non nata da cosa reale, così anche lo *yogin* vede nell'etere una cosa passata e futura.

30. Di essa [immagine magica] l'essere non è un essere, né un non essere, perché si ha la visione di una cosa vuota di realtà. Nonostante l'assenza di una cosa reale, appare tuttavia qualcosa, come *māyā*, un sogno, una magia.

31. Nonostante non vi sia una sostanza reale (*dharmin*), ben si vede che questo alcunché (*dharma*) pur nasce: come la gemma dei desideri esso ha il potere di adempiere alle aspettazioni di creature infinite.

32. In questa immagine magica [che appare nello specchio] la bambina vede [per esempio] un ladro, ecc. [prima] non visto, e gli operatori andando là [dove essa dice] lo vedono con i loro occhi ordinari.

33. Se la bambina vede una cosa reale, perché non vede allora il suo volto? E se vede una cosa irreale, perché non vede allora un corno di lepre?

34. Essa non vede con altri occhi, non vede con i suoi propri occhi, ma quanto è visto è una cosa non nata, così come il figlio d'una vergine.

35. Veduta l'immagine, lo *yogin* dovrà quindi eseguire il controllo del soffio vitale, ininterrottamente, arrestando il corpo, la parola e la mente nei tre canali, di sopra e di sotto,

36. [nei canali, cioè], che spirano per le vie della luna, del sole e di Rāhu, degli escrementi, dell'urina e del seme, [corrispondenti] agli elementi acqua, fuoco, vuoto, terra, aria e conoscenza [e] fonte [di tutti gli altri],

37. nei canali [appunto] dov'è la luna, il sole e la Tenebrosa e in quelli che portano gli escrementi, l'urina e il seme, concernenti i due soffi del *prāṇa* e dell'*apāna* rispettivamente – canali essenziati di corpo, parola e mente.

38. La luna è il corpo del mezzo, il sole è la parola della saggezza, il canale degli escrementi è il corpo della saggezza e il canale dell'urina è la parola dell'onnipervadente [ossia del mezzo].

39. Di sopra e di sotto, ci sono i due canali che portano [rispettivamente] la tenebra e il seme, e che si riferiscono alla mente. Circa il mezzo, la mente è la Tenebrosa, e circa la saggezza, la mente è il canale che conduce il seme.

40. Di sopra e di sotto, questi canali, congiunti [come sono] con corpo, parola e mente, sono le sei famiglie. Essi risiedono infatti in tutti gli esseri corporei, come parti costituenti della saggezza e del mezzo.

41. L'*ariṣṭa* concerne i due canali del corpo e della parola, a causa di spirazioni impetuose, di sopra e di sotto. Nei due canali « la Tenebrosa » e quello che porta il seme

ci sono la nascita, la morte, e la permanenza (*sthiti*) [in uno stato di buona salute].

42. Nel momento della nascita, della morte e dell'unione sessuale spira il canale che conduce il seme. La Tenebrosa spira verso l'alto nell'equinozio, nel momento di passaggio del sole [da un segno all'altro].

43. Nei momenti di congiunzione con il sorgere dell'ascendente, spira, o Re, il canale di mezzo che conduce la spirazione «equinoziale» per 56 volte e un quarto nell'inspirazione e nell'espirazione.

44-45. In un giorno e una notte essa spira così 675 volte. Il canale di sinistra e quello di destra spirano così [in un giorno e una notte] per 21.600 volte meno le 675 anzidette. Il canale di mezzo spira, in cento anni, per tre anni e tre quindicine.

46. In alto si ha il canale di sinistra e di destra, il sole e la luna, corrispondenti [rispettivamente] a *lalanā*, *iḍā*, a *piṅgalā* e all'altra. Essi due sono naturati d'acqua e di fuoco e considerati (*mate*) come il Portatore del loto e il Portatore della gemma.

47. In basso, si hanno i due canali che portano gli escrementi e l'urina, naturati di terra e d'aria. Essi sono rispettivamente il canale di mezzo e quello di sinistra, e sono considerati come il Portatore del disco e il Portatore della spada.

48. In alto e in basso, il canale di mezzo e quello di destra sono quello di Rāhu e quello che conduce il seme, naturati [rispettivamente] di vuoto e di conoscenza, e considerati come il Portatore del *vajra* e il Portatore del *vajra*.

49. Il canale degli escrementi spira attraverso quello della luna e quello che porta l'urina attraverso il sole. Il canale che porta il seme, [attivo] nella nascita, nella morte, nell'equinozio e nell'amore, spira attraverso Rāhu.

50. L'*avadhūtī* che sta sopra l'ombelico è chiamata anche *suṣumnā* e «la conduttrice della tenebra». Il canale che conduce il seme ha [anch'esso] altri due nomi: *khagamukhā* e *śaṅkhinī*.

51. [Passando] per il loto dell'ombelico, per il cuore, per la gola, per la fronte e per il loto della cima del capo, [l'*avadhūtī*] fa spirare [via via] la terra, l'acqua, il fuoco, l'aria e il vuoto, per via di dissoluzione,

52. uscendo di fuori; entrando di dentro, essa rientra [poi] nella terra, per via di creazione. Da centro a centro, dell'*avadhūtī* vi è così andare e venire.

53. Nell'ombelico, nelle parti segrete e nel loto della gemma [la *śaṅkhinī*] conduce la spirazione di corpo, parola e mente, uscendo di fuori ed entrando di dentro, naturata di dissoluzione e creazione.

54. La *śaṅkhinī*, per tutte le creature, conduce il soffio [detto] *apāna*. Essa, grazie al piacere delle donne, conduce il seme e, nel periodo mestruale, il sangue.

55. In alto, i canali di destra e di sinistra e, in basso, quello degli escrementi e quello dell'urina appartengono rispettivamente alla saggezza e al mezzo, e così pure [di sopra e di sotto] le correnti del sangue e del seme.

56. [La *śaṅkhinī*], portando il sangue, [prende il nome di *caṇḍālī*] e, portando il seme, [quello di] *khagamukhā*. In alto, [l'*avadhūtī*], per le donne, nel loro periodo, [è chiamata] *ḍombī*, e, per l'uomo, *avadhūtī*.

57. I cinque *maṇḍala* [degli aggregati] percezione, ecc., spirano sempre nel canale di sinistra, quelli [degli elementi] terra, ecc., nel canale di destra, e il sesto nel mezzo.

58. Nei [dodici] petali del loto dell'ombelico sono quindi via via sessanta *maṇḍala*. Gli ascendenti [dove essi si trovano sono quelli di] sinistra e di destra, costituiti [rispettivamente] dall'Ariete, ecc., e dal Toro, ecc.

59. Il soffio vitale [spira] via via alla base, a sinistra, a destra, in alto e in mezzo. Si hanno così i *maṇḍala* della terra, ecc., ad uno ad uno, nelle due narici, per ogni *daṇḍa*.

60. [In] una *nāḍikā* [il soffio vitale] spira via via per 360 atti respiratori e [quindi] in cinque *nāḍikā* per 1800 atti respiratori.

61. In un giorno e una notte, gli atti respiratori spirano [così per] sessanta *nāḍikā*. Nel corpo i *maṇḍala* [debbono essere intesi in questo modo]. Il soffio vitale spira via via nel centro dei petali, quindi davanti [in alto], a destra, a sinistra e altrove.

62. Gli elementi, nella [narice] sinistra, cominciano di regola dall'etere e, nella destra, dalla terra, dall'altra. Nella [narice] sinistra si ha la percezione (*vijñāna*), ecc., cioè la creazione, e nella destra si ha la terra, ecc., cioè la dissoluzione.

63. In basso e in alto si hanno la terra e l'aria, che sono rispettivamente saggezza e mezzo. Infatti attraverso il pollice e l'anulare, nella bocca, si ha l'iniziazione.

64. A destra e a sinistra si hanno il fuoco e l'acqua, vicendevolmente saggezza e mezzo. Infatti attraverso il medio e l'indice suole nascere la [*mudrā* della] spada.

65. La *mudrā* dei denti, dalla forma di mezzaluna, è la *mudrā* del coltello, il dito mignolo. Il vuoto e l'immoto sono così reciprocamente saggezza e mezzo, sopra e sotto.

66. L'unione delle [dieci] dita l'una con l'altra, quando si mettono congiunti i palmi della mano sul capo, [simboleggia] l'unione dei dieci *maṇḍala* ed [è rappresentata] dalla *mudrā* del *vajra* a un'unica punta insieme col coltello.

67. L'equinozio nel canale di mezzo è causa di creazione e dissoluzione. Esso è l'unità degli aggregati, degli elementi e dei tre *vajra* [che si verifica appunto quando il soffio vitale] spira nel canale di mezzo.

68. Grazie al blocco dei canali del sole e della luna si ha il blocco dei canali degli escrementi e dell'urina. Grazie al blocco del canale di Rāhu si blocca in basso la spirazione del seme.

69. [Analogamente] se c'è uno sblocco, questi tre canali, causa di creazione e dissoluzione, si sbloccano. Tale il percorso dei canali attraverso le tre [e tre] vie del *prāṇa* e dell'*apāna*.

70. Se nel canale di sinistra o di destra il soffio vitale spira in modo eccedente per una notte o per cinque, allora in tre anni si ha la morte.

71. Nel canale di destra, nell'*ariṣṭa* di sole [si hanno] cinque, dieci, quindici, venti, venticinque; [dopo] con l'aggiunta via via d'una singola unità; [e infine] l'ascesa di trentatré giorni.

72. [Nel periodo di] tre anni, due anni, un anno, sei mesi, tre mesi, due mesi, un mese, quindici giorni, dieci giorni, cinque giorni, tre giorni, due giorni, un giorno, la vita degli esseri corporei se ne va.

73. Con l'aggiunta via via di una singola unità, la luna, cominciando dalla radice, ascende nel canale di sinistra, via via per giorni e mesi, nella proporzione di tre giorni e tre mesi,

74. in ragione di un aumento dei giorni di *ariṣṭa* e di una diminuzione dei mesi. Al compimento dei cent'anni, nel canale di mezzo si ha l'ascesa della morte.

75. Questa ascesa di essa a destra e a sinistra avviene in relazione ai giorni pari e dispari; [e così pure] in relazione ai *maṇḍala* [che variano secondo] il momento della nascita [e altresì] dopo la dissoluzione (*vināśanāt*) delle due parti di destra e di sinistra.

76. Altrimenti non ci sarebbe morte, continuando a sussistere le due quindicine, continuando i due canali di destra e di sinistra a spirare e così pure i cinque *maṇḍala*.

77. Conosciute le caratteristiche dell'*ariṣṭa*, [lo *yogin*] dovrà applicare il soffio vitale al *bindu*, e, preso come base il piano dell'*avadhūtī*, dovrà realizzare meditando il supremo immoto.

78. Di continuo [lo *yogin*] dovrà mantenere eretto il *vajra*, poiché si ha [così] un'interruzione delle vie del sole e della luna, ché altrimenti il *prāṇa* non entra nel corpo dell'*avadhūtī*,

79. né in basso l'*apāna* nella *śaṅkhinī*, per cui si ha, esso non entrando, la morte. Questo metodo di ingannare l'*ariṣṭa* si accompagna per gli *yogin* con [varie specie di] diletti.

80. La discesa del seme nel loto della fronte giù dalla cima della testa è [il primo] diletto; nella gola e nel cuore si ha il sommo diletto e, ancora dopo, il diletto multiforme.

81. Nell'ombelico e nel loto delle parti segrete si ha in verità un godimento multiforme. Nel gioiello adamantino insito nelle parti segrete si ha il diletto innato, non effuso.

82. [Tale il] *nirvāṇa* senza base, il grande concupiscente, l'immoto, il signore. Il piacere effuso a causa della mancanza di concupiscenza, è invece il *nirvāṇa* dotato di base.

83. Il sorgere della luna del seme si verifica nella cima della testa e la fase piena nel loto delle parti segrete. La sedicesima *kalā* ha stanza nel loto del gioiello, sulla punta del *vajra*.

84. Dopo di ciò, all'avvento della quindicina scura, si ha il periodo dell'effusione. Il sole, [sempre] per mancanza di concupiscenza, giunge quindi nel luogo del ciuffo, dove si ha il novilunio.

85. La sedicesima *kalā* di esso [sole] si verifica nel loto della cima della testa ed è chiamata col nome di « assenza

di luna ». [Essa rappresenta] infatti [l'estremo] disgusto dal piacere della concupiscenza.

86. Per tutti gli esseri corporei, l'ambrosia della luna, nel momento della morte, va in basso, il sangue del sole in alto e la coscienza (*vijñāna*) [attinente a] Rāhu [nella trasmigrazione] caratterizzata dalle nascite.

87. Per questa ragione occorre, o Re, che l'ambrosia lunare sia fatta andare verso l'alto, il sangue del sole verso il basso e la coscienza [attinente a] Rāhu verso il piacere immoto.

88. Per tutti i Buddha il momento di maggior pienezza dell'ambrosia lunare si verifica nel ciuffo, e il novilunio del sangue solare nelle parti segrete. [Per loro la sedicesima] *kalā* di questi due s'invera così nella cima della testa e nel gioiello.

89. Questo piano del *vajra* [così esposto] si comporta, per l'istruttore, in modo inverso [a quello] di tutti gli esseri corporei. Gli elementi [provenienti] da questo *nirvāṇa* senza base si comportano anch'essi in modo inverso.

90. Dal grande piacere [procedono] nel gioiello la mente, nelle parti segrete la parola e nell'ombelico il corpo. Questi tre corpi degli elementi, della fruizione e della creazione si irradiano [fuori] dal [corpo] puro.

91. Per il mezzo, o Re, questa irradiazione [parte] dal basso e, per la saggezza, dall'alto. Quanto a lei, nella fronte si ha il *vajra* del corpo e nei loti della gola, del cuore e dell'ombelico,

92. i *vajra* della parola, della mente e della conoscenza, che si irradiano dal corpo di creazione, ecc. L'irradiazione degli elementi e degli aggregati proviene [analogamente] dal piacere senza ostacoli.

93. Grazie all'unione con la *mudrā* dell'azione, al prendere come appoggio la *mudrā* della conoscenza e alla dedizione esclusiva alla grande *mudrā*, [la conoscenza] immota si accresce.

94. Di ciò che è già cresciuto non è crescita, di ciò che è esaurito non è esaurimento, di ciò che è tramontato non è tramonto, di ciò che è sorto non è sorgere,

95. di ciò che è acceso non è accensione, di ciò che è coperto non è copertura, di ciò che è nato non è nascere, di ciò che è morto non è morte,

96. di ciò che è liberato non è liberazione, di ciò che non sta fermo non è non fermezza, di ciò che non esiste non è non esistenza, di ciò che esiste non è esistenza,

97. di ciò che è mosso non è movimento, di ciò che è immoto non è immobilità. [Di tutte le cose] che hanno, come qualità, il non esserci di natura propria, la nascita e così la fine sono [semplicemente] una magia.

98. Gli esseri non si estinguono e non nascono per loro propria natura. Tutto questo universo è privo di natura propria e ha come sua unica caratteristica l'essere e il non essere.

99. Quando il *bodhicitta*, abbracciato con la sua propria saggezza, viene a trovarsi nel loto del gioiello adamantino, la vibrazione lunare [che quivi si verifica] diventa una meditazione priva di vibrazione, immota.

100. Nei canali del corpo, della parola e della mente si ha meditazione di corpo, parola e mente. La fusione dei tre *vajra* nella *śaṅkhinī* è la meditazione della conoscenza.

101. Dei *bindu*, che, disciolti dalla concupiscenza per la saggezza, discendono via via giù dal capo, la fissazione secondo realtà si ha quando entrano nel piano della [luna] piena.

102. A quel modo che la luna, sorta che sia, diventa piena per virtù delle *kalā* e questa sua pienezza è [semplicemente] l'eliminazione delle tracce [di tenebra], ché non vi è né lesione né riempimento,

103. proprio così la conoscenza, sorta che sia, diventa via via piena per opera delle terre – e questa sua pienezza è solo l'eliminazione delle tracce delle passioni, ecc., ché non vi è né lesione né riempimento.

104. A quel modo che la luna che porta in mezzo il segno della lepre non resta ferma nella fase di plenilunio, così la mente [non resta ferma] nel piacere immoto, a causa del carattere delle impressioni latenti della vita ordinaria.

105. Le due quindicine chiara e scura, [caratterizzate] dalla crescita e dalla decrescita, sono ben affermate. [La *kalā*] piena, invece, che sta in mezzo ad esse, non sta ferma nella sua pienezza.

106. Quando [invece] la mente, raggiunta la presa di coscienza di un solo istante, resta immobile nella fase piena, cioè nel gioiello adamantino, allora riempie di sé tutti gli istanti.

107. [La mente adamantina] non si sofferma nella quindicina chiara, non si dirige verso quella scura. Essa sta in mezzo alle due quindicine, nella luna piena, di là [da ogni] dualità.

108. Esso sorge dalla cima della testa e [la *kalā*] piena si ha nel gioiello adamantino. A causa della mancanza di concupiscenza si ha [tuttavia] una decrescita delle *kalā* cominciando dal *vajra*, e per questa decrescita la pienezza [nella cima della testa].

109. Per gli esseri corporei di nuovo si ha poi un sorgere nella cima della testa, di nuovo pienezza nel gioiello adamantino, [di nuovo] un venir meno delle *kalā* a causa della mancanza di concupiscenza; giammai si ha tuttavia un venir meno della conoscenza.

110. La natura propria di esso è il sommo piacere e questo appunto è ciò che viene chiamato con il nome [di fase] piena. Tutte le altre cose, senza eccezione, sono causa di creazione e dissoluzione.

111. Così come fa la luna con le sue quindicine e il sole con i suoi due percorsi, dall'esistenza fenomenica procede il *nirvāṇa* e da questo di nuovo l'esistenza fenomenica.

112. Quando [invece il sommo piacere] permane immobile nella fase piena, esso allora si fa pieno di tutte le terre, grazie ai 21.600 atti respiratori, divorati dagli istanti dell'immoto piacere.

113. Priva delle due quindicine, [questa realtà] si fa perfettamente piena delle terre, naturata della verità dai dodici aspetti, dotata di sedici aspetti, immota.

114. Essa, piena delle terre, è fornita di dodici aspetti, suprema, priva di dualità. Questa [stessa] mente poi, piena delle *kalā*, è dotata di sedici aspetti, immota,

115. unica, priva di dualità, verità suprema, indefettibile, immersa nella condizione della pienezza, perfettamente piena da ogni parte.

116. [Questo piacere immoto] è la grande concupiscenza che è il principio della non concupiscenza, il corpo adamantino, il grande immoto, perfettamente pieno, non inquinato dalle tracce [impure] dei due estremi.

117. A quel modo che l'acqua dei fiumi, entrata nel mare, diventa [ad esso] uguale, così questo insieme delle forme d'esistenza, entrato nell'immoto, diventa uguale all'immoto stesso.

118. A quel modo che l'insieme dei vari metalli si trasforma, divorato [dall'elisir mercuriale] in elisir e, grazie ai semi, prende la natura dei semi stessi, priva, nel momento del frutto, [di numero e] misura;

119. proprio così l'insieme [delle varie] forme di esistenza, divorato dal supremo immoto, diventa il supremo immoto stesso, che sostiene tutte le forme e tutti gli aspetti.

120. Chi è stato morso, pervenuto che sia il veleno a una condizione di pienezza, non avverte dolore nella ferita né altrove, né avverte gli oggetti sensibili per mezzo delle porte dei sensi;

121. in modo analogo, pervenuta che sia la mente nella *kalā* piena, [lo *yogin*] non avverte il realissimo piacere nel gioiello adamantino, né altrove, né avverte gli oggetti sensibili per mezzo delle porte dei sensi.

122. A quel modo che il grande elisir, sebbene presente in una parte sola del ferro, penetra da ogni parte tutto il ferro, arroventato da fuoco violento,

123. così appunto il piacere immoto, sebbene presente in una parte sola, penetra da ogni parte tutta la mente, arroventata dal fuoco del desiderio.

124. A quel modo che dei metalli penetrati non v'è dovechessia macchia alcuna, così delle menti penetrate non v'è dovechessia traccia alcuna di impurità.

125. A quel modo che il ferro trasformato in oro diventa senza macchia grazie al fuoco, così la mente [arroventata] ripetutamente dal fuoco della concupiscenza diventa senza macchia.

126. A quel modo che, al contatto della grande gemma, una [semplice] pietra diventa risplendente, così al contatto con il piacere immoto la mente s'immerge invero nel piacere.

127. Ma a che qui tante parole? Dal punto di vista della verità relativa del mondo, indiscutibile [illimitata] è la sussistenza [il potere] dell'elisir nei riguardi della penetrazione del ferro.

128. A maggior ragione, dal punto di vista della verità assoluta, sarà forse discutibile [limitata] la sussistenza [il potere] del conoscere nei riguardi della penetrazione della mente, [solo] inquinata da macchie avventizie?

129. La maculazione non è, nella mente, avventizia, non esiste da tempo immemorabile, prima della mente, non nasce senza la mente, né risiede indistruttibile nella mente.

130. Se essa maculazione è avventizia, perché allora la mente risulterebbe prima senza maculazione? E se essa, d'altro lato, esistesse da tempo immemorabile prima della mente, donde mai proverrebbe?

131. Se d'altra parte nascesse senza la mente, allora sarebbe come un fiore nell'etere; e se risiedesse di continuo nella mente, allora non sarebbe mai eliminabile.

132. A quel modo che nel rame l'impurità viene distrutta grazie a un'unione con l'elisir, né viene perciò distrutta la sua natura essenziale, che permane in tutta la sua purezza;

133. proprio così la maculazione della mente viene distrutta grazie a un'unione con la vacuità, né viene perciò distrutta la sua natura fatta di conoscenza, che permane in tutta la sua purezza.

134. Come il ferro, penetrato dall'elisir, non torna alla natura di ferro, così la mente, penetrata dal piacere, non torna alla natura del dolore.

135. Non esiste peccato maggiore della mancanza di concupiscenza, non esiste merito maggiore del piacere, sicché, o Re, devi applicare di continuo la mente al piacere immoto.

136. Una giovinetta non può descrivere il piacere dell'amore senza [aver provato] l'amore stesso. Provato in gioventù l'amore, essa saprà da se stessa [la natura di] tale grande piacere.

137. Analogamente, chi è estraneo alla concentrazione non ne può descrivere il piacere; ma, raggiunto nella concentrazione l'immoto, gli *yogin* ne conosceranno la natura da se stessi.

138. Perfino gli onniscienti sono in dubbio circa [la vera natura della] conoscenza che nasce dall'immoto. Tuttavia [questo è sicuro]: per il non piacere che ne deriva alla mente bisogna studiarsi di evitare la non concupiscenza.

139. Dall'effusione nasce la non concupiscenza, dalla non concupiscenza nasce il dolore, dal dolore nasce, per gli uomini, la rovina degli elementi, e da essa rovina, com'è stato tramandato, la morte.

140. Dalla morte [proviene] per essi una nuova esistenza, di nuovo da essa la morte e di nuovo ancora l'effusione. Così, per gli esseri, l'esistenza fenomenica procede solo dalla nascita della non concupiscenza, non altrimenti.

141. [Lo *yogin*] deve quindi evitare con ogni sforzo la concupiscenza per l'effusione, per cui, [evitandola], raggiungerà il piacere immoto, [liberatosi] dai legami della trasmigrazione.

142. Perfino un amante, a causa della non concupiscenza, non ricercherà il *Kāmaśāstra*. A maggior ragione ricercherà uno *yogin* dolore nel Tantra da me proclamato?

143. Giovandosi della natura del seme immoto, [lo *yogin*] dovrà realizzare l'immoto supremo. Una volta che il sostegno sia divenuto ricetto di effusione, il sostenuto soffre di mancanza di concupiscenza.

144. Questo rapporto di sostegno e sostenuto permane fintanto che [la mente] non abbia raggiunto [il piacere] immoto. Una volta che [la mente] lo abbia raggiunto, [la diade] caratterizzata da sostegno e sostenuto cessa di esistere.

145. Per colui il cui corpo è nato dall'immoto (*akṣara*), e che è pervenuto nella ruota del ciuffo, né l'unione delle due serie delle vocali e delle consonanti, né, o Re, [i *mantra* come] HŪṂ [ecc.] hanno alcuna funzione.

146. L'immagine, nata dal vuoto, è la causa, e il piacere, nato dall'immoto, è il frutto. La causa è improntata dal frutto e il frutto è improntato dalla causa.

147. La vacuità, che sostiene l'immagine, è la causa, e la compassione, che sostiene l'immoto, è il frutto. L'unità di vacuità e compassione è il *bodhicitta* non effuso.

148. L'immagine è priva di *nirvāṇa* e l'immoto trascende la trasmigrazione. Tra essi due c'è un'unità suprema, senza dualità, priva di eternità e di cessazione.

149. Perché ha, come carattere, quello di nascere dal non essere, non c'è, dell'immagine, non essere; e perché ha, come carattere, quello di nascere dall'essere, non c'è, dell'immoto, essere.

150. La perfetta unione di essere e non essere è il *vajrayoga*, senza dualità, supremo, privo di forma e di non forma, simile a un'immagine magica in uno specchio.

151. L'immagine non si immerge nell'esistenza fenomenica, né l'immoto nel *nirvāṇa*. [La realtà vera] è un piano neutro, supremo, pacificato, abbracciato vicendevolmente da ambedue.

152. Non nascendo la saggezza da causa, anche il frutto nato dalla saggezza, nato [cioè] dalla saggezza come causa, non nascendo la saggezza da causa, non nasce da causa.

153. Perciò la conoscenza, [cioè] la conoscenza della saggezza senza superiore, non nasce da causa. La causa e il frutto non possono essere vicendevolmente improntati l'uno dall'altro.

154. La causa e il frutto sono tutti e due coprodotti condizionatamente. L'immagine è improntata dall'uno e dall'altro, non è né nata né estinta.

155. La saggezza è completamente estinta e il supremo immoto è [sempre] nato. Essi, privi [della natura] di causa e di frutto, non sono improntati l'uno dall'altro.

156. Qui, nei riguardi di questa realtà non nata e non estinta, la visione del conoscibile è parte della nostra stessa mente e non di altro, in ragione del fatto che [la nostra mente] separa da sé il conoscibile [solo apparentemente] esterno.

157. Perciò una cosa è assolutamente impotente a imprimere il proprio carattere su se stessa. Una grande spada può forse recidere se stessa col filo della sua lama?

158. A quel modo che nell'unione in sogno con la figlia di una donna sterile può provarsi piacere, così noi [proviamo piacere] in virtù della pratica costante della detta immagine, che nasce dal vuoto.

159. Non c'è saggezza né mezzo, [ma] questo [essere di cui si parla] è innato [letteralmente: « con-nato »] insieme con la saggezza, perfettamente pieno di piacere, privo di ogni sorta di ostacoli.

160. Esso è privo di ostacoli come l'etere, privo di organi di senso e dei [relativi] oggetti, presente, in ogni parte, in tutti gli esseri, infrangibile, privo di scissioni.

161. Egli è l'Essere adamantino, autogenito, dal grande fine, supremo, immoto; egli è il grande Essere, dalla grande concupiscenza, rallegratore di tutti gli esseri.

162. Egli è il Bodhisattva, il grande odio, distruttore delle passioni, il gran nemico; egli è l'Essere di impegno, il grande offuscamento, distruttore dell'offuscamento degli offuscati.

163. Egli è lo Yoga adamantino, dalla grande ira, il grande nemico dei demoni infuriati; egli è la Ruota del Tempo (*kālacakra*), la grande bramosia, distruttore delle bramosie mosse.

164. Il *vajra* è infrangibile, e quindi il Beato lo ha qui chiamato « dotato di grande fine ». L'essere [che è] unità dei tre mondi è noto col nome di supremo immoto.

165. [L'essere che] è pieno di piacere supremo immoto, perfettamente pieno di [tutte] le terre, è il grande Essere, la grande concupiscenza, rallegratore di tutti gli esseri.

166. Quell'Essere che sta immobile nell'illuminazione è il Bodhisattva, il grande odio, il gran nemico delle torme degli odi, cioè le passioni, ecc.

167. L'impegno è il divoramento, [cioè la] non effusione dell'ambrosia lunare, del seme. L'Essere di impegno deve il suo nome a questo e distrugge l'offuscamento degli offuscati.

168. [Lo Yoga adamantino] è l'unità di tutti i *vajra* con la saggezza, con i corpi e con gli immoti. Egli è dotato di grande ira ed è il grande nemico dei Māra infuriati.

169. [Kālacakra] attraverso il mezzo del grande piacere non mosso non lascia mai di fare il bene delle creature. Egli è il liberatore delle creature, la grande bramosia, distruttore della bramosia mossa.

170. Questi esseri, sestuplici, sono, si dice, le [sei] famiglie degli aggregati – cioè la conoscenza, la sensazione, la coscienza, la forma, le volizioni e le nozioni, tutti in forma immota;

171. degli elementi – cioè la conoscenza, il fuoco, l'acqua, la terra, il vento e l'etere; degli organi di senso – cioè la mente, gli occhi, le orecchie, il corpo, il naso e la lingua;

172. e così pure quelle degli oggetti dei sensi – cioè il suono, il sapore, l'elemento dei *dharma*, l'odore e le sensazioni tattili. Il Re dell'ira, fornito di sei volti, terrifico, è purificato da [queste] sei famiglie.

173. Il corpo, l'organo delle parti segrete e la mente costituiscono in eterno i tre *maṇḍala*. I tre *vajra* [costituiti ciascuno di] mezzo e saggezza si realizzano come Essere adamantino.

174. Questo [riassunto dell'iniziazione, valido] mezzo per realizzare l'iniziazione e l'immoto supremo, completo di [istruzioni] sui canali e sulle famiglie, è stato esposto in sunto, o Sucandra.

IL COMMENTO AL RIASSUNTO DELL'INIZIAZIONE

P258*b*

(*Paramārthasaṃgrahanāmasekoddeśaṭīkā*)*

* Letteralmente: « Il commento al Riassunto dell'iniziazione chiamato Il compendio della realtà ultima ».

1. INTRODUZIONE E COMMENTO ALLE STANZE 1-7 DEL « SEKODDEŚA »

STANZE AUGURALI

Grazie ai due corpi, io sono pervenuto su su, come chi sale in un palazzo, a penetrare la realtà dei Buddha, immacolata e pacificatrice d'ogni ostacolo: lode quindi a Quello, al Beato, che ha inventato il gran teatro degli infiniti mezzi salvifici.[1] C1

Ho attinto queste mie frasi, come acqua, su dall'oceano della *Vimalaprabhā*,[2] ecc., e, come nuvola su di un lago, le ho versate su questo trattato d'oscure parole, [detto] il Riassunto (*uddeśa*).

Profittatene voi, o saggi, per spegnere la sete!

1. I due corpi, *saṃbhoga* e *nirmāṇa*, rappresentano l'*upāya*, il « mezzo »; il palazzo, ecc., la *prajñā*, la « saggezza », cioè il *dharmakāya*. Tale interpretazione è confermata dalla *Yogaratnamālā*, in HT, vol. II, p. 129: *prakṛṣṭaṃ jñānaṃ prajñā dharmakāyaḥ / upāyo jagadarthakaraṇayā tanniṣyandabhūtasaṃbhoganirmāṇakāyadvayaṃ tayos tatsvabhāvataḥ*: « La conoscenza più elevata è la saggezza, che si identifica col *dharmakāya*. Il mezzo, che si adopera al bene del mondo, è essenziato dai due corpi *saṃbhoga* e *nirmāṇa*, che sono un'emanazione [del *dharmakāya*]. Essi due sono in tal senso essenziati dal mezzo ». Si veda sotto, pp. 143, 323. Nel testo tibetano, diversamente, si legge: « Lode al Beato, che è asceso al palazzo dove si dischiude la realtà dei Buddha. Lode a Quello, al Beato, che attraverso i due corpi conosce in modo perfetto le rappresentazioni degli infiniti mezzi salvifici ».

2. Il commento di Puṇḍarīka al *Laghukālacakratantra*, su cui si veda l'Introduzione, sopra, pp. 60 sgg.

Sucandra disse:

Sucandra[1] è il sovrano della terra di Sambhala,[2] a nord del fiume Śītā,[3] popolata da novantasei milioni di villaggi; i loti dei suoi piedi sono riveriti da decine e decine di milioni di capi-villaggio, ornati di diademi preziosi, nati dalle famiglie dei novantasei re, i cui corpi sono emanazioni di dèi, di demoni e di dragoni. Egli ha raccolto il *dharma* predicato dai Tathāgata nelle diverse lin-
P259*a* gue di tutti gli esseri, e, come tale, [ha prestato] orecchio a tutti i Tathāgata; è dotato della luce immacolata della luna, quand'è priva degli ostacoli delle sedici *kalā*;[4] sicché, per queste ragioni, egli è bello (*su*) ed è luna (*candra*), donde il nome Sucandra.

Egli [in altre parole] è il glorioso Vajrapāṇi,[5] signore dei *guhya*, abitatore di Aḍhakavatī.[6]

1. Le righe seguenti, fino a p. 2, l. 2, sono prese *verbatim*, con qualche trasposizione, dalla VP, I, pp. 30, ll. 14-15 e 17, ll. 19 sgg.

2. Su Sambhala, la mitica capitale dei Kalkin, si veda l'Introduzione, pp. 56, 62 e Orofino, 1994a, pp. 11, 12.

3. Dal lago Anavatapta nascono, secondo la tradizione geografica buddhista, quattro grandi fiumi, la Gaṅgā, la Sindhu (Indu), la Vakṣu (Oxus) e la Sītā (Tarim). Sull'identificazione di questi fiumi, si veda La Vallée Poussin, 1923-1931, vol. II, p. 147, nota 4. Il lago Anavatapta è un lago mitico, situato al centro del Jambudvīpa, a sud del monte Gandhamādana e a nord dell'Himālaya. Si veda Lamotte, 1944, pp. 385-86, 450, 451 nota.

4. Ossia in quel momento impercettibile agli occhi umani in cui la luna, esaurite le *kalā* della quindicina chiara, raggiunge l'apice della sua pienezza e passa dalla fase crescente a quella calante. Sulle *kalā* lunari si veda l'Introduzione, pp. 72-73.

Più brevemente la VP, I, dice (p. 17, ll. 19-21): *śobhanas cāsau candraś ceti sucandraḥ / sarvatathāgataśrotṛbhūto vajrenduvimalaprabhaḥ sarvasattvabhāṣāntareṇa tathāgatoktadharmāṇāṃ saṃgrāhakatvāt sarvatathāgatakarṇabhūtaḥ*. Il momento *sahaja* ordinario, corrispondente alla sedicesima *kalā*, caratterizzato dall'emissione, è anch'esso un ostacolo e, come tale, va eliminato.

5. Vajrapāṇi, « colui che in mano tiene il *vajra* », da capo degli *yakṣa* o *guhyaka* divenne, successivamente, il principale Bodhisattva e infine, col nome di Vajradhara, « Detentore del *vajra* », o Vajrasattva, « Essere adamantino », il Buddha supremo. Si vedano Snellgrove, 1987, pp. 134-41 e Lamotte, 1966.

6. Nella tradizione buddhista Aḍhakavatī (presente in varie forme, Adakavatī, Aṭakāvatī, Alakāvatī, Alakā) è la capitale degli *yakṣa*. Si veda Edgerton, 1953, *s.v.* « Aḍakavatī ».

Il termine *guhya* designa a questo proposito il Veicolo adamantino, superiore al Veicolo dei Buddha solitari (*pratyekabuddha*) e a quello degli Uditori (*śrāvaka*). Egli ne è il signore, in quanto ha composto sopra di esso un testo recitato (*saṃgīti*).[1] Dal punto di vista della verità relativa del mondo, con il termine « signore dei *guhya* » si intende pure « signore degli *yakṣa* ». Esteriormente (*bāhye*), la parola *aḍhaka* significa mucchio di cadaveri, e per *aḍhakavatī* si intendono i cimiteri. In essi i grandi *yakṣa* tormentano le creature, recano cioè loro molteplici ostacoli. Per « signore degli *yakṣa* » si intende qui l'uccisore di essi, così come nella foresta, per « signore degli animali », il leone, si intende l'uccisore di essi. Interiormente (*adhyātmani*), per *aḍhaka* si intende l'arresto dei 21.600 movimenti di espirazione e di inspirazione, cui bisogna sottrarne 3600;[2] e il luogo dove tale arresto avviene è Aḍhakavatī, che qui tanto vale quanto la terra della *dharmameghā*.[3] Colui che risiede in essa, risiede in Aḍhakavatī.

Il signore degli *yakṣa* è [in questo senso] il loro uccisore, e gli *yakṣa* da lui uccisi sono i Māra,[4] gli ostacoli delle

1. Si veda sotto, pp. 140-41.

2. Ogni *bhūmi* (piano di coscienza, ecc., attraverso cui ascende via via un Bodhisattva per diventare un Buddha) richiede l'arresto di 1800 atti respiratori. Le *bhūmi* nel LKC sono dodici (si veda sotto). Il raggiungimento della dodicesima *bhūmi* richiede quindi l'arresto dei 21.600 atti respiratori compresi in un giorno e una notte ($1800 \times 12 = 21.600$). Vajrapāṇi non risiede nella dodicesima *bhūmi*, ma nella decima, che comporta l'arresto di 18.000 atti respiratori ($21.600 - 3600 = 18.000$).

3. Le dodici *bhūmi* dei Bodhisattva (nel buddhismo tradizionale esse sono solitamente dieci, culminanti nella *dharmameghā*) sono messe in rapporto coi vari *cakra*: *pramuditā* e *vimalā* con le parti segrete (*guhya*), *prabhākari* e *arciṣmatī* con l'ombelico (*nābhi*), *sudurjayā* e *abhimukhī* con il cuore (*hṛdaya*), *dūraṅgamā* e *acalā* con la gola (*kaṇṭha*), *sādhumatī* e *dharmameghā* con la fronte (*lalāṭa*, *ūrṇā*), *samantabhadrā* e *jñānavatī* con la cima della testa (*uṣṇīṣa*). Per altri nomi delle *bhūmi* si veda sotto, p. 335.

4. Nella letteratura buddhista Mahāyāna i diversi aspetti di Māra, l'artefice della morte spirituale, sono codificati nella formula delle quattro categorie: 1) il Māra-passione (*kleśamāra*); 2) il Māra-aggregati (*skandhamāra*); 3) il Māra-morte (*mṛtyumāra*); 4) il Māra-figlio di dio (*devaputramāra*), capo degli dèi Parinirmitavaśavartin. Si vedano Lamotte, 1944, pp. 339-40; Wayman, 1959; Ling, 1968, pp. 77 sgg.; Guenther, 1969, pp. 80-84; Boyd, 1975, pp. 99 sgg. Per un'analisi del-

passioni, gli ostacoli del conoscibile e quelli alla calma mentale.[1]

Il signore dei *guhya*, colui che con il ruggito leonino
C2 della Legge insegnata dai Tathāgata mette in moto il *dharma* nelle diverse lingue degli esseri senzienti, è, insomma, Vajrapāṇi. La sua emanazione (*nirmāṇakāya*) è il re Sucandra, cioè colui che rivolge la domanda.

Ché, com'è detto nel *Mūlatantra*:

P259*b* « Davanti [a est] c'è la luna nella sua pienezza, dietro [a ovest] il sole nella sua pienezza. A sinistra (a nord) c'è il volto di tenebra (Rāhu) che si estende con la coda verso destra (a sud).[2] Nel momento chiamato "Vittoria sui tre mondi", momento che segna la sconfitta dei Māra, l'Istruttore (*śāstṛ*),[3] il Signore (*prabhu*), assiso sul trono leonino,[4] con il volto diretto verso oriente, empiendo i tre mondi con divine manifestazioni luminose, fatte di cinque raggi, è venerato dai Bodhisattva, dagli dèi e dai demoni, per mezzo di vari fiori divini, di gradevoli odori divini, di divine lampade fatte di gioielli, di divini profumati incensi, di divine polveri di ogni specie, di frutti ambrosi presentati come cibo, di molteplici ornamenti divini, di vesti e flabelli divini, di divine campanelle, specchi, vessilli, parasoli e baldacchini. Inchinatisi ripetutamente con le cinque membra, tra cui la testa, ornate di diademi, davanti al Buddha, guida dei tre mondi, i Bodhisattva e gli dèi immortali, assisi ciascuno sul proprio seggio, desiderosi di intendere il Veicolo dei *mantra* e [insieme a loro] i Bodhisattva, gli dèi e gli altri, alcuni

l'ulteriore sviluppo della speculazione sul concetto di Māra nel tantrismo tibetano, si veda Orofino, 1987, pp. 8-15.

1. I tre *āvaraṇa* descritti nella letteratura buddhista Mahāyāna: 1) *kleśāvaraṇa*, gli ostacoli alla liberazione causati dalle passioni, 2) *jñeyāvaraṇa*, gli ostacoli del conoscibile e 3) *samāpattyāvaraṇa*, gli ostacoli al raccoglimento.

2. Questa stanza, non del tutto chiara, allude al momento in cui il Buddha iniziò la predicazione del Kālacakra a Dhānyakaṭaka. La luna e il sole son detti essere a 180 gradi l'uno dall'altro. Il secondo verso si riferisce a Rāhu, tradizionalmente rappresentato con un volto e una coda (*puccha*), senza altre membra: si veda BSam, V, 1-8. Cfr. Newman, 1985, p. 53.

3. Il Buddha ha il titolo di Istruttore degli dèi e degli uomini; si veda Lamotte, 1944, pp. 135 sgg.

4. Sul simbolismo del trono leonino (*siṃhāsana*) nel Mahāyāna, si veda *ibid.*, pp. 431 sgg. Per altri significati si veda sotto, p. 138.

dotati delle cinque conoscenze sovrannaturali,[1] tutti quanti felici e contenti pensarono:

« "L'insegnamento del Veicolo dei *mantra*, già in antico impartito da Dīpaṃkara,[2] conviene che oggi lo impartisca a noi Gautama, l'asceta".

« Ed ecco quindi che il famoso re di Sambhala, Sucandra, emanazione di Vajrapāṇi, si recò per magia nel santuario detto Dharmadhātu.[3] Prima di tutto gli gira intorno tenendolo a destra, dopo di che, avendo venerato ripetutamente i loti dei piedi dell'Istruttore, offrendo fiori e gioielli, e avendo giunte le mani, ecco che Sucandra, stando così dinanzi al Buddha perfetto, lo richiede del Tantra, Candra, l'autore del testo recitato (*saṃgīti*) ».

1. *L'iniziazione settuplice, o Istruttore, quella triplice e così quella senza superiore, esponimele in ristretto, al fine di raggiungere le perfezioni ordinarie e quella superiore [ovvero straordinaria].*

« O Istruttore », ossia tu che istruisci in modo perfetto, P260*a*
« esponimi l'iniziazione (*seka*) », cioè a dire quella settuplice dell'acqua, ecc., quella triplice della coppa, ecc., « e così » pure (*tathā*) quella « senza superiore », cioè quella suprema, immota. La parola *seka* deriva da questo: che C3
attraverso di essa è irrorato (*sicyate*) il corpo, è cioè reso immacolato, senza ostacoli (*nirāvaraṇa*). Il suo scopo (*tadartha*) è duplice, cioè a dire la « perfezione ordinaria », ossia la sovranità [dei diversi piani] fino a quella degli dèi Akaniṣṭha[4] e « la perfezione superiore », ossia lo stato di

1. Le cinque *abhijñā*, « poteri sovrannaturali », sono: 1) il potere magico (*ṛddhi*); 2) l'occhio divino (*divyacakṣus*); 3) l'udito divino (*divyaśrotra*); 4) la conoscenza dei pensieri altrui (*paracittajñāna*); 5) il ricordo delle precedenti esistenze (*pūrvanivāsānusmṛti*). Ad esse se ne aggiunge talvolta una sesta, « la conoscenza che causa la distruzione delle passioni umane » (*āsravakṣayakarajñāna*). Si vedano su di esse Lamotte, 1944, pp. 328 sgg., dov'è citata tutta la letteratura pertinente; Dasgupta, 1950, p. 170 e *Mahāvyutpatti*, *s.v.*

2. Un Buddha leggendario, vissuto prima di Śākyamuni.

3. Nella regione dello *stūpa* di Dhānyakaṭaka, su cui si veda l'Introduzione, pp. 32, 62.

4. Gli dèi Akaniṣṭha costituiscono, nell'antico buddhismo, la quinta e più alta categoria degli dèi Śuddhavāsika, appartenenti al mondo della forma e, in questo senso, sono i più elevati di tutti gli dèi.

perfettamente risvegliato, dovuto all'ottenimento delle dodici terre, conseguente all'abbandono completo degli ostacoli del conoscibile, di quelli delle passioni e di quelli della meditazione insieme alle relative impressioni latenti.

« In ristretto (*saṃkṣepāt*) », cioè in sunto. Colui che fa la richiesta (*adhyeṣaka*) agisce per favorire gli esseri colpiti dalle cinque impurità – quelle delle passioni, del tempo, degli esseri, delle dottrine e dell'età –[1] e quindi gli argomenti qui trattati in sunto saranno esposti particolareggiatamente più in là, nel capitolo che tratta dell'iniziazione e in quello che tratta della conoscenza.[2]

Il Beato disse:

Il Buddha è detto *bhagavat*, perché, essendo i sei elementi (*dhātu*)[3] in lui puri, possiede il *bhaga*,[4] il quale è caratterizzato dalle qualità della sovranità, ecc.

Ché, com'è detto nel *Mūlatantra*:

« Il *bhaga* è, per tradizione, il pieno possesso di sei beni in modo completo: cioè la sovranità, la bellezza, la buona fama, l'abbondanza, la conoscenza e il retto sforzo verso i fini da ottenere.[5]

« I trentasei elementi,[6] cioè la terra, ecc., una volta purificati, [si convertono] nelle donne adamantine, che, per
P260*b* fama, possiedono i [detti] beni (*bhaga*) ».

E anche nel *Hevajratantra*:

« *Bhaga* tanto vale quanto distruzione (*bhañjana*), perché distrugge i demoni delle passioni, ecc. Queste passioni sono sconfitte dalla saggezza (*prajñā*), sicché *bhaga* è detto essere saggezza ».[1]

1. Le cinque impurità, o degradazioni, delle passioni (*kleśa*), del tempo (*kalpa*), della difficoltà a convertire le persone (*sattva*), degli errori delle teorie (*dṛṣṭi*) e della diminuizione della durata della vita (*āyus*). Si veda Edgerton, 1953, *s.v.* « *kaṣāya* ».

2. Il terzo e il quinto capitolo del LKC rispettivamente.

3. Gli elementi sono, in senso primo, terra, acqua, fuoco e aria. Ad essi se ne aggiungono, secondo le scuole e il contesto, altri due, etere e conoscenza.

4. « Buon retaggio », « bene », « buona fortuna », « prosperità », « distinzione », ecc.

5. La stanza ricorre sia in vari *Purāṇa* e *Saṃhitā* viṣṇuiti, sia in scritture buddhiste. Né questa né la stanza seguente sono citate nella VP.

6. I sei aggregati (*skandha*), i sei elementi (*dhātu*), ecc., formano, purificati, le sei famiglie, descritte particolareggiatamente alla fine dell'opera, SU, stanze 170 sgg. (pp. 368 sgg.).

DESCRIZIONE DEL LUOGO D'INSEGNAMENTO DEL BEATO

« In che luogo,[2] dove, in che *maṇḍala*, dove stando e da che assemblea circondato il Beato insegnava? ». In Śrīdhānya,[3] luogo destinato all'insegnamento del Veicolo dei *mantra*, nella dimora del grande diletto (*mahāsukhāvāsa*), nel grande *maṇḍala* dell'elemento adamantino (*vajradhātu*),[4] assiso sull'adamantino trono dei leoni, circondato da una schiera di Buddha, di Bodhisattva, di Re dell'ira, di dèi, di dragoni e di dee. Ai loti dei suoi piedi [mentre così insegnava] stavano inchinati i tre mondi ed Egli era immerso nella concentrazione (*samādhi*) del supremo Buddha primevo.

Secondo un'altra interpretazione (*vā*)[5] [il Beato] è la sillaba VAṂ, essenziata di corpo, parola e mente, la quale risiede nella dimora del grande diletto, nell'elemento dei *dharma* (*dharmadhātu*), caratterizzato dall'etere. Tale sillaba appunto è il supremo immoto (*paramākṣara*), l'istante della non emissione (*acyutakṣaṇa*), il Tempo. Questo e

1. La stanza è tratta dal HT (si veda Dasgupta, 1950, p. 79, nota) ma non figura nella sua forma completa nell'edizione di Snellgrove (I, 5, 15): cfr. Snellgrove, 1959, vol. I, p. 62. Nella parola *bhaga* prevale, in quest'ultima stanza, il senso di « matrice » e la saggezza è la giovane donna (*mudrā*) che concelebra il rito con il maestro.

2. Le linee seguenti sono essenzialmente una parafrasi della VP, I, pp. 16-17.

3. La risposta a queste quattro domande è rispettivamente: la città di Dhānyakaṭaka, il posto chiamato Mahāsukhāvāsa (« Dimora di grande piacere »), il santuario chiamato Dharma- (o Vajra-) dhātumaṇḍala e il trono detto leonino.

4. Si veda l'Introduzione, p. 90.

5. Spiegazione opzionale (*vā*) basata sui valori tradizionalmente attribuiti alle sillabe E VAṂ, su cui si veda l'Introduzione, pp. 43-44. Su queste due sillabe si vedano inoltre Snellgrove, 1987, pp. 289-90; Dasgupta, 1950, p. 110. Anche qui Nāropā parafrasa la VP, I, pp. 16, l. 29-17, l. 1.

non altro è la conoscenza adamantina. Di questo Tempo, poi, gli aggregati (*skandha*), gli elementi (*dhātu*) e le basi (*āyatana*) prive di ostacoli,[1] sono la Ruota, cioè a dire l'unità dei tre mondi, il conoscibile privo di ostacoli. Questo e non altro è detto essere il grande *maṇḍala* dell'elemento adamantino (*vajradhātu*). Il corpo del Beato, essenziato di saggezza e di mezzo, possiede tutti gli aspetti, tutti gli organi di senso, è materiato di *bindu*,[2] è la base di tutte le magie.

Ovvero, l'adamantino trono leonino dove risiede il Beato si identifica con la sillaba E ed è caratterizzato dal *maṇḍala* del fuoco, del sole e della luna, infrangibile, inscindibile.[3]

Ché, com'è detto nel *Mūlatantra*:

« Come sul Picco degli Avvoltoi l'Istruttore insegnò la
P261a dottrina della Prajñāpāramitā, così a Śrīdhānya insegnò
C4 la dottrina dei *mantra*. Dopo che luogo, dopo quali testi è stato insegnato quivi il Tantra? E in che posto, circondato da quale assemblea e per quale motivo? Dopo aver insegnato ai Bodhisattva sul gran monte detto Picco degli Avvoltoi la dottrina della Prajñāpāramitā, il Grande Veicolo (*mahāyāna*) senza superiore. E in quale grande santuario (*mahācaityām*)?

« Il Tathāgata [qui a Dhānyakaṭaka] si diportava nel grande *maṇḍala* chiamato "elemento dei *dharma*" insieme ai Bodhisattva, ecc. L'insegnamento del Tantra ai mortali si svolge [appunto] in questa santa dimora, in questa sede del *vajra* universo,[4] deliziosa, detta elemento dei *dharma*, etere spirituale, limpido, luminoso, senza interruzione di continuità.[5] [Tale insegnamento del Tantra]

1. Le parole da *paramākṣaro 'cyutakṣaṇaḥ* fino a *prajñopāyātmakam iti* sono tratte, con poche varianti, dalla VP, V, 127, f. 187, ll. 5-6. Sugli aggregati, sugli elementi, ecc., si veda l'Introduzione, pp. 78, 79.

2. Sul concetto di *bindu* nel Kālacakra e nel tantrismo buddhista in genere si veda l'Introduzione, pp. 37, 70, 73.

3. Si veda VP, I, p. 16, ll. 28-29: *vajrasiṃhāsanaṃ candrasūryāgnimaṇḍalam acchedyam abhedyam.*

4. Il termine *layana*, tradotto qui con « santa dimora », è la forma sanscrita da cui deriva *leṇa*, che designa i monasteri buddhisti, divisi tradizionalmente in cinque categorie. Si veda su di essi Dutt, 1962, pp. 92 sgg.

5. La stanza ricorre in forma pressoché identica nel *Ḍākinīvajrapañjara*, dove figura come stanza iniziale. Essa è citata da Vajrapāṇi (Cicuzza, 1994, p. 9) con la variante *sattvadhātau*. La stanza è commentata nell'anonima *Ḍākinīvajrapañjaratantratippaṇī*, dove si legge ugualmente *sattvadhātau* e inoltre *jaḍe* per *ajaḍe*. Secondo la *Tippaṇī*, *ākāśa* è il *dharmodaya*, gli epiteti *jaḍa*, *svaccha*, *anavakāśa* e *prakāśin* si riferiscono ai quattro elementi terra, acqua, aria e fuoco, *viśve* al loto universale (*viśvapadma*) che sta dentro al *dharmodaya*, *vajrālaya* al *vajra* universale che sta sopra al loto universale, *layana* al palazzo o padiglione (*kūṭāgāra*) maṇḍalico evolutosi dai quattro elementi. Il termine *sattvadhātu* si deve al fatto che esso è il supporto dei *ḍāka* e delle *ḍākinī*. La nostra traduzione prescinde da questa interpretazione esoterica.

ha come scopo la conoscenza e i meriti spirituali. L'elemento dei *dharma* è, notoriamente, la sillaba E, la luce eterea, e l'emanazione luminosa (*vyūha*) dei Benvenuti (*sugata*) è la sillaba VAṂ, ben conficcata nella sillaba E ».[1]

E ancora nella stessa opera:

« Il Detentore del *vajra* (*vajrin*) è assiso sul trono dei leoni, nel loto, nell'origine dei *dharma* (*dharmodaya*),[2] nella matrice (*bhaga*), l'elemento chiamato il segreto della sillaba E. Secondo ciò che io stesso ho detto in altri Tantra, egli viene chiamato VAṂ, il Detentore del *vajra*, l'Essere adamantino, il Bhairava adamantino, il Signore, Heruka, Kālacakra, il Buddha primevo. Il luogo ha la caratteristica di fungere da base (*ādhāra*) e prende vari nomi, a seconda delle diverse contrade. Giusta il modo di pensare delle diverse creature, colui che risiede su questa base (*ādheya*) è da me chiamato l'Onnisciente, il Portatore del *vajra*, l'Istruttore, il Buddha assiso sul trono leonino, l'insegnante, o Sucandra, del Kālacakra di cui mi hai richiesto ».

2. *Ascolta, o Sucandra, l'iniziazione e il suo significato, [quella] settuplice, quella triplice e quella somma, il percorso nei canali, il controllo [del soffio vitale], io te li espongo in sunto.*

« Ascolta, o Sucandra »: da queste parole sino alla fine P261b
del riassunto si ha la risposta del Beato.

1. Queste strofe non sono citate nella VP.

2. Il *dharmodaya* (letteralmente: « luogo di nascita dei *dharma* ») è la matrice della saggezza e, allo stesso tempo, la matrice universale di tutti i *dharma*, e si identifica con la grande *mudrā*, con la Prajñapāramitā, madre di tutti i Buddha. Il *dharmodaya* è il luogo di nascita di tutti i *dharma* – i quali sono privi di natura propria –, il campo dei Buddha e dei Bodhisattva, il loro luogo di diporto (*ratisthāna*). Tale, conclude Puṇḍarīka, il vero senso di *dharmodaya* e non quello di luogo di nascita del sangue mestruale e dell'urina (VP, V, 127, f. 193*b*, ll. 6-7).

Con le parole: « l'iniziazione e il suo significato » (*sekārtham*) si intende dire l'iniziazione e il suo scopo.

« Somma », ossia il supremo immoto (*paramākṣara*),[1] perché mezzo per ottenere il sommo piacere. Anche se non espressamente richiesto (*anadhīṣṭam api*) [da Sucandra, il Beato] espone il transito dei canali (*nāḍīsaṃcāra*), ecc., con le parole « il percorso nei canali », ecc. [Questo percorso] è il passaggio (*saṃkramaṇa*) del *prāṇa* e dell'*apāna* nei sei canali, che stanno di sopra e di sotto, chiamati *lalanā*, ecc., nel modo che sarà esposto più avanti.[2]

« Il controllo (*āyāma*) ». Il tema *yam-* è qui usato nel senso di cessazione (*uparama*) e quindi *āyāma* significa cessazione completa (*ā* = *samantāt*), cioè l'entrata del *prāṇa* e dell'*apāna* nel canale di mezzo, grazie all'arresto (*nirodha*) dei due percorsi.[3]

3. *Il riassunto, nei Tantra, è triplice e triplice è pure la spiegazione, [nel senso che si ha] un riassunto riflesso, un grande riassunto, una spiegazione riflessa e l'altra.*

4. *Il riassunto e la spiegazione sono detti essere il testo recitato dei Tantra; il riassunto riflesso e la spiegazione, il commento breve* (pañjikā) *che spiega il senso delle parole.*

5. *Il grande riassunto e [la grande] spiegazione sono il commento lungo* (ṭīkā) *che indica tutti i significati. Queste opere debbono essere composte da persone dotate di poteri sovrannaturali e non da aridi dotti.*

In tutti i « Tantra » degli *yogin* e delle *yoginī*, ecc., « il riassunto (*uddeśa*) è triplice », e così pure « la spiegazione » (*nirdeśa*). A questo proposito, il riassunto è dichiarato dal suo stesso nome. Il secondo aspetto del riassunto è
C5 il « riassunto riflesso » (*pratyuddeśa*) e il terzo è il « grande riassunto » (*mahoddeśa*). Analogamente, la spiegazione (*nirdeśa*) si dichiara essa pure da se stessa. Il secondo suo aspetto è la « spiegazione riflessa » (*pratinirdeśa*) e « l'altra », cioè il terzo suo aspetto, è la grande spiegazione (*mahānirdeśa*). « Il riassunto e la spiegazione » formano assieme « il testo recitato dei Tantra » (*tantrasaṃgīti*). A questo proposito il testo recitato secondo il riassunto è l'intero Tantra breve, come ad esempio lo *Śrīsamāja* nella versione di 1800 [stanze]. Il testo recitato secondo la spiegazione (*nirdeśena saṃgītiḥ*) è l'insegnamento del *Mūlatantrarāja* nella sua interezza, come ad esempio lo *Śrīsamāja* di 25.000 versi.[1] Allo stesso modo, per « riassunto P262a
riflesso » si intende il « commento breve » (*pañjikā*) al Tantra breve. [Nella stanza 4 la parola] « spiegazione » sta per spiegazione riflessa, sicché essa è il « commento breve » al *Mūlatantra*. Allo stesso modo [nella stanza 5] « il grande riassunto » è « il commento lungo » al Tantra breve. La parola « spiegazione » sta per grande spiegazione, sicché essa è « il commento lungo » al *Mūlatantra*. « Queste opere », ossia il testo recitato, il commento breve e il commento lungo, devono essere composte, tutte e tre, « da persone dotate di poteri sovrannaturali » (*abhijñā*), cioè dei poteri straordinari della vista divina, dell'udito divino, della conoscenza della mente altrui, del ricordo delle proprie e altrui vite anteriori, del potere miracoloso di volare per lo spazio[2] « e non da aridi dotti », da coloro, cioè, il cui continuum mentale è inquinato dalla pratica di aridi ragionamenti (*śuṣkatarka*), senza interesse alcuno per ogni personale esperienza.

6. *Così, purificato da questi sei punti; dai quattro* vajrayoga*; dalle prese di coscienza; dagli aggregati, dagli elementi, dalle basi e dalle [rispettive] sei famiglie,*

7. *purificato dai cinque capitoli, dedicati alla struttura del mondo, ecc., e dalle due verità, ecco che si ha il Buddha primevo, noto col nome di Kālacakra.*

« Così ». La frase è da costruire con quello che segue, nel senso cioè che questo Tantra del « Buddha prime-

1. Il « supremo immoto » è il tema essenziale di quest'opera e del Kālacakra in genere: si veda l'Introduzione, pp. 75 sgg. e sotto, *passim*.

2. Si veda sotto, SU, stanze 35 sgg. e l'Introduzione, pp. 68 sgg.

3. I due flussi di destra e di sinistra. Si veda sotto, SU, stanze 35 sgg.

1. La versione in 25.000 stanze del *Guhyasamāja* non ci è pervenuta, seppure è mai esistita. Nella *Pañjikā* si fa menzione, nello stesso contesto, del *Mūlalakṣābhidhānatantra* e del *Laghvabhidhānatantra*, due Tantra appartenenti al ciclo di Cakrasaṃvara. Si veda l'Introduzione, p. 64 e l'Elenco dei testi citati.

2. Si veda sopra, p. 135, nota 1.

vo », « noto col nome di Kālacakra », è « purificato », perfettamente purificato (*pariśuddha*),[1] da questi « sei punti », cioè dai sei [aspetti del] riassunto, ecc., e così pure « dai quattro *vajrayoga* », cioè lo yoga puro (*viśuddhayoga*), lo yoga dei *dharma* (*dharmayoga*), lo yoga dei *mantra* (*mantrayoga*) e lo yoga delle configurazioni (*saṃsthānayoga*). L'espressione « purificato » si estende a tutti i termini della frase. Questi [yoga] corrispondono alle quattro emancipazioni (*vimokṣa*) per vacuità, per assenza di caratteri (*animitta*), per assenza di presa in considerazione (*apraṇihita*), per assenza di azione condizionata (*anabhisaṃskāra*);[2] ai quattro sentimenti sublimi della compas-
P262*b* sione, della benevolenza, della gioia e dell'equanimità;[3] e, fusi insieme, contemporaneamente o gradualmente, eliminano i quattro stati, cioè il quarto, consistente nell'unione dei due organi[4] inquinati dalla difficilmente superabile macchia della concupiscenza; il sonno profondo, sopraffatto dalla tenebra; il sogno, caratterizzato da essere e non essere, generato dal soffio vitale; e la veglia, caratterizzata da molteplici nomi, forme di esistenza e rappresentazioni differenziate.[5]

1. L'espressione ricorre nella VP, attribuita, come qui, ai vari argomenti contenuti nel LKC. La traduzione « purificato » è quella letterale. In realtà il termine implica anche il senso di « perfezionamento »: « reso perfetto ». Da Śrīdharānanda (si veda l'Introduzione, p. 102) è commentato semplicemente con « provvisto » (*samanvitam*).

2. Le quattro emancipazioni o meglio porte, mezzi dell'emancipazione (Snellgrove traduce *releases*) sono quella del vuoto (*śūnyatā*), dell'assenza di segni (*animitta*), dell'assenza di presa in considerazione, o assenza di desideri (*apraṇihita*), e quella dell'assenza di messa in opera, cioè di attività o di azione condizionata (*anabhisaṃskāra*). Su di esse si veda VP, I, p. 45. Si veda anche Lamotte, 1944, pp. 1213 sgg. Per *apraṇihita* ci siamo attenuti alla traduzione di Lamotte (Snellgrove traduce *effortlessness*). La quarta, *the totally non conditioned* (Snellgrove, 1987, p. 154, nota 69), non figura nel buddhismo più antico. Nel Kālacakra esse sono, come vedremo, messe in rapporto coi quattro corpi del Buddha, coi quattro sentimenti sublimi, con l'arresto dei quattro stati di veglia, di sogno, di sonno profondo e dell'orgasmo.

3. I cosiddetti quattro sentimenti « incommensurabili » (*apramāṇa*): benevolenza (*maitrī*), compassione (*karuṇā*), gioia (*muditā*) ed equanimità (*upekṣā*), su cui si veda Lamotte, 1944, pp. 1239 sgg.

4. I due organi maschile e femminile.

5. Abbreviato da VP, I, pp. 45-46. Le espressioni *tamobhibhūta* e *rāgādidurvāramalalipta* ricorrono in una stanza della PUVS di Anaṅgavajra

Essi corrispondono inoltre ai quattro corpi, quello innato, quello dei *dharma*, quello della fruizione e quello fisico.[1]

SPIEGAZIONE DEI QUATTRO « VAJRAYOGA »[2]

A questo proposito, il vuoto si deve all'assenza di natura propria e l'astratto di esso è la vacuità. Qui passato e futuro debbono essere considerati come vuoti e la visione, la condizione (*bhāva*) di ciò è la vacuità, la quale è

(IV, 22) e anche nel *Sampuṭikātantra*: si veda Dasgupta, 1950, p. 38, nota 2.

1. Secondo il Mahāyāna un Buddha o Tathāgata possiede tre (o quattro) corpi: 1) Il corpo dei *dharma* (*dharmakāya*), che corrisponde alla vera natura del Buddha e quindi a tutte le cose, da lui pervase; 2) il corpo di fruizione o godimento, di cui godono gli *yogin* o devoti quando hanno raggiunto determinati piani di realtà spirituale; 3) il corpo di trasformazione, fisico o terrestre, cioè le varie forme con cui i Buddha appaiono agli uomini, per venire incontro alle loro aspettazioni. A questi tre corpi se ne aggiunge in talune scuole (tra cui il Kālacakra) un quarto, il corpo innato (*svābhāvika, sahaja*) che trascende i tre precedenti e ne è, allo stesso tempo, l'essenza. Ai tre (o quattro) corpi del Buddha, descritti in innumerevoli e non sempre concordi opere del Mahāyāna, è dedicato un inno famoso del deutero-Nāgārjuna, citato per intero sotto, p. 317. Nei Tantra buddhisti i quattro corpi del Buddha sono solitamente messi in relazione coi quattro piani di conoscenza (corpo innato), mente (corpo dei *dharma*), parola (corpo di godimento) e corpo (corpo fisico o di trasformazione). Il quarto corpo del Buddha, quello innato, è già menzionato nell'*Abhisamayālaṃkāra*, I, 18, citato da Puṇḍarīka, VP, I, p. 43 e sotto, p. 323.

2. Questi stadi o gradi ideali dello yoga sono messi in relazione ciascuno coi quattro piani di conoscenza, mente, parola e corpo. La divisione delle azioni generatrici di karma in corpo (azioni fisiche, ecc.), parola (azioni vocali, ecc.) e mente (azioni mentali, ecc.) è già propria dell'antico buddhismo. Successivamente, questa tripartizione, in principio connessa con le nostre azioni, assunse un carattere più ontologico, nel senso che ci si servì di essa per descrivere i tre piani della realtà, cui, come nel caso dei tre corpi del Buddha, se ne aggiunse un quarto trascendente, quello della conoscenza (*jñāna*). Questi tre (o quattro) piani purificati dalle impurità della trasmigrazione e ritornati alla loro natura essenziale grazie allo yoga, ecc., ricevono sovente l'appellativo di *vajra*, diamante, sicché abbiamo un *cittavajra* o « mente adamantina », ecc. Questo epiteto di *vajra*, attribuito sia ai piani anzidetti, sia ad altre manifestazioni, viene anche utilizzato per sottolineare quale sarà la loro vera natura, una volta purificati e trasfigurati.

profonda e nobile, profonda per il non esserci del passato e del futuro e nobile per la visione del passato e del futuro.[1] Il conoscere, caratterizzato da questa vacuità o percettore di questa vacuità, è l'emancipazione per vacuità. Ciò che da essa è purificato, venendo meno il quarto stato, è l'immoto grande piacere, cioè il *vajra* della conoscenza, caratterizzato dalla compassione (*karuṇā*), così detta dal fatto che fissa (*ruṇaddhi*) il *ka*, cioè il piacere.[2] Questo e non altro è il corpo innato, chiamato appunto col nome di « yoga puro » (*viśuddhayoga*), costituito da saggezza e mezzo.

Il carattere (*nimitta*) è la causa dell'idea, della rappresentazione differenziata di un Buddha, del risveglio (*bodhi*), ecc. A causa della vacuità non c'è tuttavia causa. Ora, ciò di cui non è carattere è appunto la conoscenza senza carattere; [questo e non altro] è l'emancipazione per assenza di carattere. Ciò che è da essa purificato è il *vajra* della mente (*cittavajra*), la quale, venendo meno il sonno profondo, è priva della diade di permanente, impermanente, ecc., di là da rappresentazioni differenziate, essenziata di benevolenza (*maitrī*) e dedita al bene del
P263a mondo attraverso le manifestazioni dei due corpi.[3] Questo e non altro è il corpo degli elementi, chiamato appunto con il nome di yoga degli elementi (*dharmayoga*), costituito da saggezza e mezzo.

Grazie all'assenza di carattere, è assenza di esame (*tarka*) e a causa di questa assenza non v'è quindi presa in
C6 considerazione (*apraṇihita*). Ora, ciò di cui non è presa in considerazione [come, per esempio, l'idea] « io divento un Buddha [o perfettamente illuminato] », ecc., questo

1. Le parole che vanno da *śūnyasya bhāvaḥ śūnyatā* fino a *udārā* sono tratte da VP, V, 92, f. 183*b*, l. 4. Puṇḍarīka cita subito dopo la NS, 79 (= VIII, 3): « Il toro che proclama la vacuità, dal muggito profondo e nobile ».

2. Etimologia fittizia del termine *karuṇā*. Secondo i lessicografi, uno dei tanti significati del termine *ka* è appunto piacere. Vibhūticandra (f. 13*b*), a proposito di questa etimologia, cita la stanza seguente: *kaṃ tat sukhaṃ ruṇaddhīti karuṇā jñānam uttamam / śūnyatā pratiseneva sarvabhāvasya darśanam*: « La compassione, cosiddetta perché arresta questo piacere [cioè il piacere mosso], è la conoscenza somma; e la vacuità, come un'immagine magica, è la visione di tutte le cose ».

3. Il corpo di fruizione e il corpo fisico del Buddha, con tutte le loro implicazioni.

appunto è l'emancipazione per assenza di presa in considerazione. Ciò che è da essa [conoscenza] purificato, venendo meno il sogno, è il suono inarticolato (*anāhata*) indistruttibile,[1] il *mantra* essenziato dalle voci di tutti gli esseri, caratterizzato dalla gioia (*muditā*), perché rallegra tutti gli esseri con le voci di tutti gli esseri. Esso inoltre protegge la mente, donde il nome di *mantra*. [Questa parola così purificata] è il *vajra* della parola. Questo e non altro è il corpo di fruizione (*saṃbhogakāya*), chiamato appunto con il nome di yoga dei *mantra* (*mantrayoga*), costituito da saggezza e mezzo.

Quello stato in cui, a causa dell'assenza di presa in considerazione, non è attività condizionata (*abhisaṃskāra*), caratterizzata dalla conoscenza (*vijñāna*) e dal controllo della respirazione bianca e rossa,[2] questo è la liberazione per mancanza di attività condizionata. Ciò che è da essa purificato, venendo meno la veglia, è il *vajra* del corpo, essenziato di equanimità (*upekṣā*), che, con la manifestazione di infiniti corpi magici, ci guida per un cammino che si oppone alle passioni, esente da contatto coi vari sentimenti, quali il furioso, l'amoroso, il pacifico, ecc.[3] Questo e non altro è il corpo fisico, chiamato appunto col nome di yoga delle configurazioni (*saṃsthānayoga*), costituito da saggezza e mezzo.

Ché, com'è detto nella *Vimalaprabhā*, nel commento alla prima stanza:

« Il corpo innato, purificato dalla liberazione per vacuità, il *vajra* della conoscenza, "onnisciente", è detto yoga puro (*viśuddhayoga*), costituito da saggezza e mezzo. Il P263b
corpo degli elementi, purificato dall'emancipazione per assenza di carattere, il *vajra* della mente, il "corpo della

1. Del suono inarticolato, non prodotto cioè da organi vocali, si fa spesso menzione nei Tantra induisti; si veda, per esempio, TĀ, VI, 217-18: « Il fonema unico, naturato di suono (*nāda*), comune a tutti i fonemi – questo fonema, perché intramontabile, viene detto qui "non prodotto da organi vocali" (*anāhata*). Esso è l'essenza di Bhairava, l'"essenza dei soggetti conoscenti", la dea suprema, monosillabica, dove ogni cosa mobile ed immobile è dissolta ».

2. I due canali *lalanā* e *rasanā*, associati rispettivamente con la luna (bianco) e col sole (rosso).

3. I nove sentimenti estetici della poetica indiana, su cui si veda Gnoli, 1968, pp. xv sgg.

conoscenza", è detto yoga dei *dharma* (*dharmayoga*), costituito da saggezza e mezzo. Il corpo di fruizione, purificato dall'emancipazione per assenza di presa in considerazione, la parola adamantina, il "corpo del sole", è detto yoga dei *mantra* (*mantrayoga*), costituito da saggezza e mezzo. Il corpo fisico, purificato dall'emancipazione per assenza di attività condizionata, il corpo adamantino, "dagli occhi larghi come petali di loto", è lo yoga delle configurazioni (*saṃsthānayoga*), costituito da saggezza e mezzo ».[1]

SPIEGAZIONE DELLE QUATTRO PRESE DI COSCIENZA (« ABHISAṂBODHI »)

Queste prese di coscienza[2] sono: quella del solo istante, quella dei cinque aspetti, quella dei venti aspetti e quella della rete di *māyā*.

a) A questo proposito, in base al processo della nascita dell'embrione, la prima esclusiva sensazione di piacere (*sukhasaṃvitti*), propria, per un istante, della coscienza-deposito (*ālayavijñāna*) che, fusasi coi semi della madre e del padre, sta per nascere nella ruota segreta della madre – mentre il corpo ha un'unica forma, come il pesce *rohita* –,[3] questa è la presa di coscienza di un solo istante.

1. VP, I, p. 45, ll. 13-18. Cfr. anche p. 39, ll. 16 sgg. Nella VP si commentano i quattro epiteti del Buddha che ricorrono nella prima stanza del LKC, cioè *sarvajña* (« onnisciente »), *jñānakāya* (« corpo della conoscenza »), *dinakarakāya* (« corpo del sole ») e *padmapātrāyatākṣa* (« dagli occhi larghi come petali di loto »).

2. La dottrina delle quattro « prese di coscienza » (o « piene comprensioni ») mi sembra propria del Kālacakra. Della « piena comprensione di un solo istante » (*ekakṣaṇābhisambodhi*) si parla nell'*Abhisamayālaṅkāra*, I, 4, 16 e VII, 1: il Buddha comprende appieno tutte le cose in un solo istante.

3. Nei primi due mesi, l'embrione ha forma di pesce (il *rohita* è un pesce comunemente citato in testi tantrici e non), nei secondi due mesi, di tartaruga. Queste e altre fasi della vita umana sono nel Kālacakra messe in rapporto coi dieci *avatāra* o incarnazioni, manifestazioni di Viṣṇu, cioè 1) Pesce, 2) Tartaruga, 3) Cinghiale, 4) Leone, 5) Nano, 6) Paraśurāma, 7) Rāma, 8) Kṛṣṇa, 9) Buddha, 10) Kalkin. Le prime due, il Pesce e la Tartaruga, corrispondono ai quattro primi mesi della vita

Quando poi nella creatura che sta nel grembo materno si sviluppa la sensazione in forma ancora di impressioni latenti delle cinque conoscenze della forma, ecc., mentre nel corpo si delineano cinque rigonfiamenti, come nella tartaruga, allora si ha la presa di coscienza dei cinque aspetti.

Quando poi in relazione alle cinque conoscenze, si sviluppano ad una ad una le differenti impressioni (*vāsanā*) dei quattro elementi, terra, ecc., mentre il corpo è già pienamente fornito delle venti dita, si ha la presa di coscienza dei venti aspetti.

Quando infine il neonato, uscito dal grembo materno, si fa cosciente degli infiniti esseri [che lo circondano], come una rete, la rete di *māyā* appunto, allora si ha la presa P264*a*
di coscienza della rete di *māyā*.

b) Da un punto di vista diverso (*etadvaidharmyeṇa*), il *bindu* non emesso (*acyuta*), materiato di pura conoscenza (*jñāna*) e pura coscienza (*vijñāna*) è il corpo innato (*svābhāvika*), lo yoga della conoscenza adamantina, l'Essere adamantino, l'onniveggente. Esso, proprio perché possiede la presa di coscienza di un solo istante, corrisponde alla presa di coscienza del solo istante. Qui essa è caratterizzata dal completo riempimento dei 21.600 atti respiratori, ed è quindi determinata dall'estinzione del ciclo della respirazione.[1]

Ché, com'è detto nel *Mūlatantra*:

« Il luogo di nascita dei Vittoriosi [sta] in un unico im- C7
moto istante, fissata che sia la mente sul grande soffio e

embrionale (due mesi il Pesce e due la Tartaruga). Il quinto e il sesto mese corrispondono al Cinghiale. Dal settimo mese alla nascita si ha il Leone e quindi, allo spuntare dei primi denti, il Nano. Dalla prima dentizione alla caduta dei primi denti si ha Paraśurāma e, dalla caduta dei primi denti fino all'età di sedici anni, Rāma. Dai sedici anni fino alla comparsa dei primi segni della vecchiezza si ha Kṛṣṇa, successivamente Buddha e nel giorno della morte Kalkin (si veda VP, II, pp. 157-61). Gli unici *avatāra* che trovano una qualche corrispondenza con la forma che assume via via l'essere umano, sono, a quanto pare, i primi due.

1. Si veda VP, I, p. 44, ll. 24 sgg.: « Colui che, in principio, prende coscienza di un istante del piacere supremo immoto, sperimenta [successivamente] 21.600 istanti di piacere supremo immoto, dopo di che non v'è più esistenza di istanti e si ha il supremo yoga della non dualità, privo di unità e di molteplicità ». Si veda l'Introduzione, pp. 75 sgg.

dissolto il soffio vitale, emessi che siano i sensi divini e dissolti quelli corporei, dissolte che siano le basi ordinarie (*āyatana*) e percepite quelle divine. Allora, o Re, [ben si può dire che io] tutto veda, non c'è cosa che resti mai da me non veduta ».

Il corpo degli elementi è lo yoga della mente adamantina, il grande essere, il piacere supremo, immoto. Esso, proprio perché possiede la presa di coscienza dei cinque aspetti, corrisponde alla presa di coscienza dei cinque aspetti. Qui essa è caratterizzata dalle cinque conoscenze [come lo specchio e così via],[1] poiché consiste nell'arresto dei cinque *maṇḍala*, essenziati di saggezza e mezzo [e concernenti] i cinque elementi, terra, ecc., ed i cinque aggregati forma, ecc.[2]

Il corpo di fruizione, lo yoga della parola adamantina, il Bodhisattva, ha, come fine, le dodici verità,[3] tende a favorire i Bodhisattva e insegna la Legge (*dharma*) nei linguaggi di tutti gli esseri. Esso, proprio perché possiede
P264*b* de la presa di coscienza dai venti aspetti, corrisponde alla

1. Le cinque conoscenze del Tathāgata sono 1) *dharmadhātujñāna*, la conoscenza dell'elemento dei *dharma*, di là dalla dicotomia soggetto-oggetto; 2) *ādarśajñāna*, la conoscenza dello specchio, che riflette tutto il conoscibile; 3) *pratyavekṣaṇājñāna*, conoscenza che percepisce la realtà in tutti i suoi particolari; 4) *samatājñana*, conoscenza dell'eguaglianza di tutti gli esseri rispetto alla vacuità; 5) *kṛtyānuṣṭhānajñāna*, conoscenza di quanto occorre fare per ottenere la salvezza di tutti gli esseri.

Queste cinque conoscenze sono correlate alle cinque famiglie dei Buddha – ossia alla famiglia del diamante (Akṣobhya), a quella del disco (Vairocana), a quella del loto (Amitābha), a quella della gemma (Ratnasaṃbhava) e a quella della spada (Amoghasiddhi), ai cinque elementi – etere, acqua, fuoco, terra e vento –, ai cinque colori, ai cinque aggregati, alle cinque passioni, ecc., e costituiscono il principio su cui si basa la concezione del *maṇḍala* nei Tantra buddhisti. Si veda Tucci, 1969, pp. 63 sgg.

2. Sui cinque e cinque *maṇḍala* si veda sotto, pp. 276 sgg. e note relative.

3. Le dodici verità sono il duodecuplo nesso causale, i dodici momenti della coproduzione condizionata, che stanno alla base della ruota dell'esistenza, cioè ignoranza o nescienza (*avidyā*), volizioni (*saṃskāra*), coscienza (*vijñāna*), nome e forma, personalità (*nāmarūpa*), i sei oggetti degli organi di senso (*āyatana*), contatto (*sparśa*), sensazione (*vedanā*), brama (*tṛṣṇā*), appropriazione (*upādāna*), esistenza fenomenica (*bhava*), nascita (*jāti*), vecchiezza e morte (*jarāmaraṇa*). Questi momenti che, per le persone ordinarie, sono negativi, dotati di ostacoli (*āvaraṇa*), per i Buddha sono invece privi di ostacoli. Si veda VP, I, p. 20.

presa di coscienza dai venti aspetti. Qui essa è caratterizzata sia dai cinque sensi e dai rispettivi oggetti dei sensi, sia dai cinque sensi di azione e dalle loro rispettive azioni, di là da ogni ostacolo, e può essere conosciuta attraverso l'arresto dei dodici passaggi[1] del sole da un segno zodiacale all'altro.[2]

Il corpo fisico è lo yoga del corpo adamantino, l'Essere di impegno (*samayasattva*), conoscitore della realtà dai sedici aspetti,[3] il cui corpo si manifesta nelle infinite apparizioni di *māyā*, e tende, come tale, a favorire [i vari esseri] cominciando dalle divinità, ecc. Esso, proprio perché possiede la presa di coscienza della rete di *māyā*, corrisponde alla presa di coscienza della rete di *māyā*. Qui essa è caratterizzata dalla creazione contemporanea degli infiniti, innumerevoli, molteplici [aspetti] di *māyā* e può essere conosciuta grazie all'arresto dei sedici *bindu*, corrispondenti al diletto corporeo (*kāyānanda*) e così via.[4]

c) Rispetto al processo di adempimento (*utpannakrama*),[5] [le quattro prese di coscienza si identificano invece con le] quattro diverse gradazioni debole, mezzana, forte, fortissima [che assume via via] la percezione (*pratipatti*) dei dieci segni del fumo, ecc.

1. Si veda VP, II, p. 177; Introduzione, p. 77.

2. Il sole è il soffio vitale, *prāṇa*.

3. « Le sedici realtà » traduco qui la VP, I, pp. 20-21 « sono il corpo fisico (*nirmāṇa*), la parola fisica, la mente fisica, la conoscenza fisica, il corpo di fruizione (*saṃbhoga*), la parola di fruizione, la mente di fruizione, la conoscenza di fruizione, il corpo dei *dharma*, la parola dei *dharma*, la mente dei *dharma*, la conoscenza dei *dharma*, il corpo innato (*sahaja*), la parola innata, la mente innata, la conoscenza innata. Queste sedici realtà sono in rapporto con i quattro diletti: "primo", "sommo", "multiforme" e "immoto". Esse, per le creature ordinarie, sono dotate di ostacoli (*sāvaraṇāni*), perché si ha, in esse, libera effusione della metà della metà dei sedici *bindu* [si intenda: i quattro *bindu*] e, per i Buddha, sono invece prive di ostacoli, perché si ha in esse il trattenimento della metà della metà dei sedici *bindu* ». Sui quattro diletti si veda l'Introduzione, pp. 71-72, e sotto, pp. 197 sgg., 304 sgg.

4. Si veda sotto, pp. 200 sgg.

5. Si veda l'Introduzione, pp. 38 sgg. e 93, nota 2.

SPIEGAZIONE DEGLI ALTRI TERMINI RICORRENTI NELLE STANZE 6 E 7

« Dagli aggregati »: gli aggregati (*skandha*) sono la forma, la nozione, la sensazione, la volizione, la conoscenza e la coscienza.

« Dagli elementi »: gli elementi (*dhātu*) sono la terra, l'acqua, il fuoco, l'aria, l'etere e la conoscenza.

« Dalle basi »: le basi (*āyatana*) sono il corpo, la lingua, gli occhi, il naso, le orecchie, la mente e [rispettivamente] il tatto, il gusto, la forma, l'odore, il suono e l'elemento dei *dharma*. Con il plurale [si intendono] l'organo escretore delle feci, i piedi, le mani, la parola, gli organi escretori dell'urina e la *śaṅkhinī* [cioè il canale del seme],[1] [e rispettivamente] la defecazione, l'andare, il prendere, il parlare, l'escrezione dell'urina e l'emissione del seme.

« Dalle sei famiglie »: le sei famiglie consistono appunto in questi sei gruppi ad uno ad uno purificati [e diventati] Vairocana, ecc.[2]

P265*a* « Dai cinque capitoli »: dai cinque capitoli dedicati alla struttura del mondo, al mondo interiore, all'iniziazione, ai metodi di realizzazione e alla conoscenza;[3] essi illustrano rispettivamente il mondo fruibile, il mondo delle creature, la purificazione delle creature, la realizzazione delle perfezioni mondane e la conoscenza suprema, immota.

« Dalle due verità »: la verità mondana e quella sovramondana. La parola *ādi* [« primevo »] ha qui il senso di « senza principio e senza fine ». Il Buddha è colui che conosce, di là da ogni errore, tutti i *dharma*. Colui che è *Ādi* e *Buddha* nei sensi sopraddetti è *Ādibuddha*. Il senso è che Egli è onnisciente e privo di creazione e distruzione. Anche nella *Nāmasaṃgīti* viene detto:

1. Si veda sotto, pp. 272-75.

2. Tale passo viene così commentato da Bu ston (p. 603, [2]): « Grazie alle sei famiglie perfettamente pure, quali Vairocana, ecc., [gli elementi] sono purificati dalla condizione mondana di sofferenza, trasmutandosi, in tal modo, nello stato di Buddha, privo di ostacoli »; si veda l'Introduzione, p. 78, e sotto, SU, stanze 170 sgg.

3. Questa divisione in cinque capitoli, propria del *Mūlatantra*, è ripetuta anche nel LKC.

« Il Buddha senza principio e senza fine è l'Ādibuddha, trascendente (*niranvaya*) ».[1]

SPIEGAZIONE DEL TERMINE « RUOTA DEL TEMPO » (« KĀLACAKRA »)

« Il tempo (*kāla*) ha come corpo la compassione e la va- C8
cuità. Questa nella sua forma relativa è la ruota (*cakra*). Il Kālacakra è senza dualità, immoto ».[2]

Oppure secondo un'analisi sillaba per sillaba:

« Pacificata che sia la causa (KĀ), si ha qui invero la dissoluzione (LA) della mente errabonda (CA) dai legami della trasmigrazione (KRA) ».[3]

Il senso è il seguente:[4] la « causa » (*kāraṇa*) è detta esse-

1. NS, 100 (= VIII, 24); cfr. Davidson, 1981, p. 30 e nota e Wayman, 1985, p. 93; in questo caso il termine *niranvaya* assume, anche secondo i vari commenti, il significato di « trascendente le associazioni causali ». Nella traduzione tibetana di Rin chen bzang po, consultata da Davidson e da Wayman, il termine *niranvaya* viene reso *rgyu med* (« privo di causa »); nella traduzione tibetana della SUT di Dharmadhara e Grags pa rgyal mtshan viene reso, invece, *rigs med*, « privo di categorie, associazioni causali ».

2. Cfr. VP, I, p. 8, ll. 7-8, Bu ston, p. 604.

3. Secondo i grammatici indiani, induisti e non, una parola è etimologicamente analizzabile in base ai fonemi e alle sillabe (*Nirukta*, II, 1). In questo caso, la sillaba KĀ significa causa (*kāraṇa*), LA, dissoluzione (*laya*), CA, mente mobile (*calacitta*) e KRA, discesa graduale, successiva (letteralmente: *krama*, « successione »).

4. Nel *binduyoga* (si veda l'Introduzione, pp. 73-74), nella discesa dei *bindu*, lo *jñānabindu* è arrestato nella gola, il *cittabindu* nel cuore, il *vāgbindu* nell'ombelico e il *kāyabindu* nelle parti segrete (VP, IV, 111; V, 75, f. 181*a*). Nella vita ordinaria i *bindu* non arrestati defluiscono via via in senso inverso, cominciando cioè dal *kāyabindu*, che si trova nella testa. Secondo VP, V, f. 89, nella risalita del *bindu* (*sūkṣmayoga*) la dissoluzione del quarto stato coincide, nell'ombelico, col corpo innato (momento *niḥṣyanda*); la dissoluzione dello stato di sonno profondo coincide, nel cuore, col corpo degli elementi (momento *vipāka*); la dissoluzione dello stato di sogno coincide, nella gola, col corpo di fruizione (momento *puruṣakāra*); la dissoluzione dello stato di veglia coincide, nella fronte, col corpo fisico (momento *vaimalya*); si veda su questi momenti l'Introduzione, p. 74.

Secondo Nāropā, il *kāyabindu* genera, nella fronte, lo stato di veglia; il *vāgbindu*, nella gola, lo stato di sogno, il *cittabindu*, nel cuore, lo stato

re il corpo del *bodhicitta*.[1] « Pacificata », cioè priva di rappresentazioni differenziate, grazie all'estinzione dello stato di veglia. [In altre parole,] a causa dell'arresto del *bindu* del corpo si invera, nella fronte, il corpo fisico (*nirmāṇakāya*).

Stando così le cose, si ha la dissoluzione (*laya*) del soffio vitale, la quale consiste nell'estinzione dello stato di sogno. In altre parole, a causa dell'arresto del *bindu* della parola, si invera nella gola il corpo di fruizione (*saṃbhogakāya*).

Nello stato di veglia e di sogno la mente è mobile, caratterizzata da una caduta (*cyuti*), errante tra i vari ogget-
P265*b* ti, come suoni, ecc., sopraffatta dalle tenebre, dominata dalle alterazioni (*vikāra*) dei diciotto elementi.[2] La fissazione (*bandha*) di essa è la rimozione della tenebra, la dissoluzione dello stato di sonno profondo. In altre parole, a causa dell'arresto del *bindu* della mente, si invera nel cuore il corpo degli elementi (*dharmakāya*).

E donde ciò? Ed ecco che il Beato dice, riferendosi alla sillaba KRA, che si ha una discesa graduale (*krama*), una caduta (*cyavana*) dei *bindu* del corpo, ecc. L'arresto (*bandha*) di questa discesa coincide con la dissoluzione del quarto stato, grazie al diletto innato. In altre parole, a

di sonno profondo, e lo *jñānabindu*, nell'ombelico, il quarto stato. Inversamente l'arresto del *kāyabindu* porta con sé, nella fronte, la soppressione dello stato di veglia, e così via. Nel *Sekoddeśa*, stanza 90 (si veda anche il commento di Nāropā), i *bindu*, i corpi del Buddha e gli stati di veglia, ecc., sono correlati altrimenti: si veda sotto, p. 309.

1. Cioè la natura, l'essenza del *bodhicitta*, su cui si veda l'Introduzione, pp. 37, 70.

2. La divisione della realtà in diciotto elementi (*dhātu*) è comune a tutte le scuole buddhiste. Essi sono costituiti da sei organi di senso (*indriya*), dai sei oggetti dei detti organi (*viṣaya*) e dalle sei relative conoscenze (*vijñāna*):

Sei *indriya*	Sei *viṣaya*	Sei *vijñāna*
occhio (*cakṣus*)	forma/colore (*rūpam*)	conoscenza visiva
orecchio (*śrotra*)	suono (*śabda*)	conoscenza auditiva
odorato (*ghrāṇa*)	odore (*gandha*)	conoscenza olfattiva
lingua (*jihvā*)	sapore (*rasa*)	conoscenza gustativa
corpo (*kāya*)	sensazioni tattili (*spraṣṭavya*)	conoscenza corporea
mente (*manas*)	*dharma*	conoscenza mentale

causa dell'arresto del *bindu* della conoscenza mossa (*kṣaragatajñāna*), si invera nell'ombelico il corpo innato (*sahajakāya*), sicché [in conclusione il Kālacakra] è costituito da quattro corpi.[1]

Questo Kālacakra, beato, è detto essere naturato di saggezza e mezzo, in rapporto sia alla conoscenza, sia al conoscibile. Vale a dire:[2] il tempo è detto essere la conoscenza del piacere immoto, causa cioè dell'estinzione di tutti gli ostacoli. Esso è il mezzo, cioè la compassione, essenziata delle sei conoscenze sovrannaturali.[3] La ruota è l'universo che si presenta come conoscibile, cioè la ruota [è l'insieme dei] tre mondi che è appunto conoscibile, caratterizzato dalle infinite forme di esistenza. Questo e non altro è la saggezza, naturata di vacuità, che si estende a tutti gli aspetti.[4] L'unità di essi due è detta essere il Kālacakra. Ché, [come si legge] anche nel *Kālacakra*:

« Gli infiniti campi dei Buddha, gli elementi come l'etere, ecc., di infinite qualità, l'esistenza (*bhava*) nei suoi tre aspetti di durata, nascita e morte, tutti gli esseri nei sei destini,[5] i Buddha, le Divinità dell'ira, gli dèi, ecc., i

1. VP, V, 89, f. 183*a*, l. 4: *evam ekaḥ sahajaḥ sa eva dharmasaṃbhoganirmāṇaś ca caturdhā.*

2. Nelle righe seguenti è commentata una strofa dell'introduzione alla VP, I, p. 11, ll. 13-14: « Il tempo è la conoscenza del piacere immoto, cioè il mezzo essenziato di compassione. La ruota è l'universo, costituito dal conoscibile, cioè la saggezza essenziata di vacuità ». Il passo ricorre con poche varianti nella VP, V, 127, f. 187*b*, l. 1: *sa eva kālacakro bhagavān prajñopāyātmako jñeyajñānasaṃbandhenoktaḥ / atra paramākṣarajñānaṃ sarvāvaraṇakṣayahetubhūtaṃ kāla ity ukta upāyaḥ / jñeyaṃ traidhātukam anantabhāvalakṣaṇaṃ cakram / tad eva prajñā / anayor ekatvaṃ jñānajñeyayoḥ kālacakra ity uktam.*

3. Sulle cinque o sei conoscenze sovrannaturali si veda sopra, p. 135, nota 1.

4. Secondo il Mahāyāna nell'onniscienza del Buddha si possono distinguere tre aspetti: 1) *sarvākārajñatā*, onniscienza ultima e diretta, in un solo istante, di tutti gli aspetti dell'esistenza; 2) *mārgajñatā*, onniscienza relativa al cammino che porta alla salvezza; 3) *sarvajñatā*, onniscienza relativa agli oggetti del mondo empirico. La formulazione più chiara è quella dell'*Abhisamayālaṃkāra*, I, 3-17. Si veda Lamotte, 1944, p. 14.

5. I sei destini delle creature trasmigranti, tre buoni e tre cattivi, sono: dèi, *asura* (demoni, titani), uomini, animali, spiriti famelici, creature infernali.

Bodhisattva pietosi con le loro consorti, tutti e tre i mondi sono la ruota del Vittorioso, di quest'unico, il benefico ».[1]

P266*a* Le due stanze che cominciano con « In principio » sono chiare.[2]

1. LKC, V, 63.
2. Si veda sotto, p. 155.

2. LE INIZIAZIONI

8. *In principio si ha l'iniziazione settuplice che serve a introdurre i novizi. Quella triplice si basa sulla verità relativa del mondo e la quarta sulla verità assoluta.*

9. *Da me, Detentore del* vajra, *l'insegnamento del* dharma *è svolto in base a due verità, la verità relativa del mondo e la verità assoluta.*[1]

Adesso il Beato riassume le sette iniziazioni, dicendo:[2]

10. *L'iniziazione settuplice, o Re, consiste nell'acqua, nel diadema, nel nastro, nel* vajra *e nella campanella adamantina, nel grande voto, nel nome, nel permesso.*

1. La stanza ricorre in forma simile in Nāgārjuna, MK, XXIV, 8: *dve satye samupāśritya buddhānāṃ dharmadeśanā / lokasaṃvṛtisatyaṃ ca satyaṃ ca paramārthataḥ*, « L'insegnamento della Legge da parte dei risvegliati si svolge in base a due verità, la verità relativa del mondo e la verità assoluta ». Per un concetto affine ricordo inoltre GSU, 83: *kramadvayam upāśritya vajriṇāṃ tatra deśanā / kramam autpattikaṃ caiva kramam autpannakaṃ tathā*: « L'insegnamento si svolge qui da parte dei Detentori del *vajra* in base a due stadi, lo stadio di generazione e lo stadio d'adempimento ». Si veda Wayman, 1977, p. 142.
2. Il commento alle stanze 10-14 si trova sotto, pp. 185 sgg.

11. *Queste iniziazioni purificano, a due a due, il corpo, la parola e la mente. Il permesso purifica la conoscenza. L'altra [purificazione si verifica] grazie alla purificazione degli elementi.*

12. *L'acqua purifica gli elementi, il diadema purifica gli aggregati, il nastro purifica le perfezioni* (pāramitā), *il* vajra *e la campanella adamantina [simboleggiano] il grande immoto*

13. *e la parola non interrotta dei risvegliati, e purificano in uno il sole e la luna. Il voto che non vien meno purifica i sensi e i loro oggetti,*

14. *il nome purifica la benevolenza, ecc., e il permesso purifica i risvegliati. Queste sette iniziazioni debbono essere conferite solo dopo aver fatto il* maṇḍala.

Qui, per insegnare ai principianti, a coloro le cui menti, per non aver porto ascolto ai sacri testi (*tantra*), sono ineducate, si riproducono in parte passi tratti dal *Laghutantra* e dalla *Vimalaprabhā* concernenti il rito dell'iniziazione, ecc.

TRASCRIZIONE DI PASSI TRATTI DAL « LAGHUKĀLACAKRATANTRA » E DALLA « VIMALAPRABHĀ »

Il rito della protezione (*rakṣā*) e della supplica (*adhyeṣaṇā*)

Per prima cosa viene qui esposto il rito della protezione (*rakṣā*) dei discepoli.

« Compiuto nei riguardi del discepolo il rito della protezione, nel capo, nel cuore, nella cima della testa, nell'ombelico, nella gola e nel loto segreto per mezzo dei Vittoriosi, ecc., appartenenti a tutte e due le famiglie,[1] combinati col corpo, con la parola e con la mente; e così pure [compiuta la protezione] per mezzo delle venerabili

1. Con la parola Vittoriosi (cioè i Buddha, i Tathāgata) si designano qui particolari *mantra*. Le due famiglie sono quella maschile del mezzo (*upāya*) e quella femminile della saggezza (*prajñā*). Si veda sotto, p. 170.

vocali, note e prescritte, nei riguardi dei libri, degli unguenti, ecc., [il maestro dovrà dire]: "Per liberare le creature, io [maestro] tale e tale, farò il *maṇḍala* sacro al Signore" ».[1]

Qui, dopo aver prima di tutto celebrato il rito di prote- C9
zione nei riguardi dei discepoli, ecc., il maestro dovrà poi radunarli. Questa protezione deve essere compiuta nel capo con il fonema Ū, nel cuore con il fonema Ī, nella fronte con il fonema Ā, nell'ombelico con il fonema AU, nella gola con il fonema Ṝ, nelle parti segrete con il fonema ĀḤ.

Questi fonemi appartengono ad ambedue le famiglie e sono diversificati secondo corpo, voce e mente.

Analogamente, compiuto il rito di protezione nei riguardi dei libri, degli unguenti, ecc., con le note e prescritte vocali – A, I, Ṛ, U, Ḷ –, [il maestro] deve fare la supplica ai Buddha. « Per liberare le creature, io [maestro]
tale e tale traccio il *maṇḍala* del Beato [Signore] Kālaca- P266*b*
kra ».[2] Epperò i Buddha e i Bodhisattva vigilino benevolmente[3] sui discepoli, ecc. Questa è la norma circa la supplica e la protezione.

La descrizione dei vasi (*kalaśa*)

Adesso si descrivono i vasi:

« I recipienti, noti e prescritti, sono così di cristallo, d'argento, fatti di crani gloriosi, di ferro, di rame, d'oro, di legno e di terra ».[4]

1. LKC, III, 31. Tale l'interpretazione tibetana. Nella VP, tuttavia, *amuka* (« tale e tale ») si riferisce al *maṇḍala* e non al maestro, sì che il senso viene ad essere: « io farò tale e tale *maṇḍala* sacro al Signore ». Se si vuole seguire l'interpretazione tibetana nel testo sanscrito occorre leggere *amuka api* (con *saṃdhi* irregolare di cui non mancano tuttavia esempi nel LKC) per *amukam api*. Di *maṇḍala* del Kālacakra ne esistono più varietà, secondo il numero delle divinità rappresentate (si veda Mullin, 1991, pp. 105-106), sicché anche la lezione *amukam api* è del tutto plausibile.
2. LKC, III, 31.
3. Sul valore del termine *adhiṣṭhāna* si veda sotto, p. 234, nota 1.
4. LKC, III, 12*cd*.

[Nei riti di] pacificazione (*śāntika*), i recipienti sono di cristallo; nei [riti di] accrescimento (*puṣṭi*), di argento; in [quelli di] uccisione, fatti con un cranio umano; in [quelli dell'] espulsione (*uccāṭana*) e dell'odio (*vidveṣa*), di ferro; in [quelli del] soggiogamento (*vaśya*), d'oro; dell'attrazione (*ākṛṣṭi*), di rame; del paralizzamento (*stambhana*), di terra; dell'offuscamento (*mohana*), di legno.[1] I recipienti sono dieci.[2]

Si espongono qui le caratteristiche dei recipienti da usare per i riti di pacificazione e di accrescimento.

« Rotondi, di sedici dita, alti venti dita, con le labbra di due dita, coi colli di sei dita, con la bocca di otto dita, puri come la luna, questi i vasi da usare per la pacificazione e per l'accrescimento, non altri ».[3]

Qui i recipienti devono avere sedici dita di pancia ed essere alti [dalla base al labbro superiore] venti dita. I labbri devono sporgere due dita, partendo dalla bocca. « I colli di sei dita, la bocca di otto »: da labbro a labbro la bocca è di otto dita. Divisa in tre la bocca, che da labbro a labbro è di otto dita, con due parti si ha la misura del foro del collo e con una parte la larghezza del labbro. Questi e non altri, puri come la luna, sono i vasi da usare nella pacificazione e nell'accrescimento.

P267a In mancanza di vasi di cristallo o di argento si possono sbiancare, soffregandoli con polvere di riso o di sandalo,

1. I riti magici qui elencati, pacifici o cruenti, si trovano, in forma simile, anche nei Tantra induisti, dove fanno parte dei *kāmyakarma*, o riti fatti nel nostro proprio interesse materiale ed estranei quindi all'iter religioso. Nel buddhismo vengono ammessi se celebrati nell'interesse dei tre Gioielli, cioè il Buddha, la Legge e la Comunità.

2. Nei vasi citati sono compresi i due vasi della vittoria e del trionfo, e quello detto del grande trionfo, identificato con la conca (*śaṅkha*). « Il Kālacakra » così Mkhas grub rje « menziona tre fiasche – *jaya*, *vijaya* e *mahāvijaya*. Di queste il *jaya* e il *vijaya* sono le due fiasche sopra e sotto, tra le varie fiasche menzionate [in quel Tantra]. La fiasca *mahāvijaya* è intesa quale conca ». « Nella rappresentazione tridimensionale » traduciamo qui la nota 22 « i dieci vasi sono collocati nelle dieci direzioni, otto nella superficie, uno allo zenith e uno al nadir. Per ovvie ragioni fisiche, nella rappresentazione bidimensionale gli ultimi due (*jaya* e *vijaya*) sono collocati a est e a ovest » (Lessing - Wayman, 1978, p. 289).

3. LKC, III, 13*ab*.

vasi dalla base non annerita (*akālamūla*),[1] fatti di terra. Ché, come è stato detto dal Beato nel *Mūlatantra*:

« Nell'uccisione, i crani umani debbono essere fatti neri, soffregandoli con polvere di carbone di cimiteri e con grasso umano ».

Nell'espulsione e nell'odio, i vasi devono essere di collo lungo, di otto dita, curvi, magri, di dodici dita di pancia, di ventiquattro dita di altezza, coi labbri di un dito e la bocca di sei dita. Nel soggiogamento e nell'attrazione, così come sono fatti dall'artigiano, seguendo l'uso comune. Nel paralizzamento, devono essere bassi, della stessa larghezza ed altezza, cioè di sedici dita, col collo di quattro dita, di sei dita di bocca, di labbro grosso due dita. C10 Si sono esposti così i vasi da usare in tutti i riti, dalla pacificazione al soggiogamento. Tale la norma dei vasi.

Il maestro dovrà quindi purificare (*adhivāsayet*) i vasi adamantini. A questo proposito i *mantra* sono:

OṂ HAṂ HĀṂ HIṂ HĪṂ HṚṂ HṜṂ HUṂ HŪṂ HḶṂ HḸṂ VAJRA PADMA AMṚTAGHAṬA SUVIŚUDDHADHARMADHĀTUSVABHĀVA SARVADHARMĀN SUVIŚUDDHADHARMADHĀTUSVABHĀVĀN KURU KURU SVĀHĀ.[2]

Al centro del *maṇḍala*, il maestro dovrà quindi collocare il vaso del trionfo (*vijayakalaśa*), dopo aver offerto i profumi e così via. Tale la purificazione dei vasi.

La purificazione (*adhivāsana*) dei discepoli

Segue quindi la purificazione dei discepoli: nel principio, nel momento della richiesta del *maṇḍala*, nel mezzo,

1. Nella tradizione induista i vasi (*kalaśa*) *akālamūla* sono vasi, di impiego perlopiù rituale, la cui base non è cotta (o solo parzialmente cotta) e quindi non annerita dal fumo. Sono menzionati nella BSam (XXIV, 7), e la parola è così commentata da Utpala: *akālāni mūlāni yeṣām agnipākena kṛṣṇavarṇābhāsā adho na santi*. Nei riti buddhisti, forse proprio in antitesi con la tradizione induista, vengono sovente impiegati vasi che sono giusto il contrario, cioè con la base annerita: si veda per esempio la *Hevajrasekaprakriyā* (Finot, 1934, pp. 1-48) dove si parla di vasi *kṛṣṇamūla* (*kṛṣṇa* = *kāla*). In questo caso particolare, si tratta di vasi del primo tipo. Il traduttore tibetano trascrive il termine senza tradurlo.

2. « OṂ, ecc. Diamante, loto, vaso ambrosio, naturato dell'elemento dei *dharma* perfettamente puro, rendi tutti i *dharma* identici alla natura dell'elemento dei *dharma* perfettamente puro! SVĀHĀ ». HAṂ HĀṂ, ecc. sono le sillabe seminali dei dieci vasi.

nel momento della scelta e assunzione del terreno, ecc., e nella fine, nel momento dell'ingresso nel *maṇḍala*, in tutti questi momenti (*sarvatra*), compiuto che sia il *maṇḍala* e data la bacchetta per i denti, il maestro celebrerà il rito della protezione, nel modo che segue: il discepolo, innanzi tutto, deve essersi lavato e aver indossato vesti pulite. Nell'interesse di costui, in questo stesso terreno, in accordo con le azioni rituali [desiderate], come la pacificazione, ecc., [il maestro] traccerà quindi il *maṇḍala*, e, ciò
P267*b* fatto, darà [al discepolo], che sarà rivolto verso oriente, la bacchetta per i denti, di dodici dita, fatta di *udumbara* o di altro legno dolce,[1] sulla cui cima sarà legata una ghirlanda di fiori, e adorerà con profumi, ecc. [le divinità]. [La bacchetta sarà data al discepolo] pronunciando il *mantra* seguente:

OṂ ĀḤ HŪṂ HOḤ HAṂ KṢAḤ VAJRADANTAKĀṢṬHA CATURVIMOKṢAMUKHA VIŚUDDHASVABHĀVA KĀYAVĀKCITTAJÑĀNAMUKHAṂ DANTĀDIMALAṂ VIŚODHAYA VIŚODHAYA SVĀHĀ.[2]

La bacchetta per i denti, così data al discepolo, sarà da questi, alla fine del rito di purificazione, gettata in alto. Essa cadrà nel *maṇḍala* ed il maestro dovrà attentamente osservarla. Il luogo dov'essa cade con la sua punta [indica] le varie azioni rituali, ecc., che il discepolo potrà eseguire con successo. Tale il rito della bacchetta per i denti. Quindi, dopo aver fatto entrare il discepolo nel terreno del *maṇḍala* e aver eseguito nel capo, nella gola, nel cuore, nell'ombelico, nella fronte e nelle parti segrete il rito di proiezione (*nyāsa*) con le sei famiglie OṂ ĀḤ HŪṂ HOḤ HAṂ KṢAḤ, [il maestro] dovrà esortare (*pracodayet*) Vajrasattva[3] col *mantra* seguente:

OṂ A Ā AṂ AḤ VAJRASATTVA MAHĀSUKHAVAJRA KĀLACAKRA ŚIṢYASYĀBHIMUKHO BHAVA SAṂTUṢṬO BHAVA VARADO BHAVA KĀYAVĀKCITTĀDHIṢṬHĀNAṂ KURU KURU SVĀHĀ.[1]

Tale la purificazione del discepolo.

1. La bacchetta per i denti è usata, allo stesso scopo, anche nei riti tantrici induisti. Si veda per esempio TĀ, XV, 447 e *Somaśambhupaddhati*, I, 11-17.

2. « OṂ, ecc. Bacchetta per i denti adamantina, bocca [cioè porta, mezzo] delle quattro emancipazioni, dotata di pura natura, purifica, purifica la macchia dei denti, ecc. Bocca del corpo, della parola, della mente e della conoscenza! SVĀHĀ »; cfr. Hopkins, 1985, p. 191.

3. La divinità prescelta, corrispondente in questo caso a Kālacakra.

L'adorazione delle divinità (*devatārcana*)

Si espone adesso l'adorazione delle divinità:

« Dopo aver celebrato l'adorazione con gemme, fiori gialli,[2] con molteplici drappi, con profumi, incensi, lampade, campanelle, specchi, baldacchini, frutti, vessilli di ogni sorta e via dicendo, con danze e con musiche, [adorazione che è] decuplice,[3] il discepolo, da buon figlio spirituale, offrirà ai piedi del maestro, a seconda delle sue possibilità, come santa ricompensa (*dakṣiṇā*), ai fini della purificazione... ».[4]

Qui, dopo aver sistemato e visualizzato le divinità (*devatālambanaṃ kṛtvā*) secondo quanto è stato precedentemente detto,[5] dopo aver unificato la ruota della conoscenza (*jñāna*) con la ruota dell'impegno (*samaya*),[6] dopo aver dato l'acqua benedetta, ecc. (*arghādikam*), con i *mantra* precedenti e quindi, successivamente ancora, dopo P268*a*

1. « OṂ, ecc. Vajrasattva, diamante del grande piacere, Kālacakra, volgi lo sguardo a [questo discepolo], sii propizio, sii munificente, vigila, vigila benevolmente sul [suo] corpo, parola e mente! SVĀHĀ »; cfr. Hopkins, 1985, p. 440.

2. Letteralmente: « d'oro, aurati ».

3. Le offerte, esteriormente, sono dieci: acqua, acqua benedetta, profumi, suffumigi, fiori, frutti, cereali, lampade, cibi e vesti. Queste, interiormente, corrispondono a dieci sostanze corporee: seme, urina, escrementi, ecc.

4. LKC, III, 84. Il periodo continua nella stanza seguente con le parole: « denaro, se stesso... »; si veda sotto, p. 165.

5. Puṇḍarīka si riferisce qui alla prima parte del terzo capitolo del LKC.

6. Nel buddhismo tantrico, durante il processo di visualizzazione, la conoscenza trascendente, rappresentata dalla divinità stessa, viene definita *jñānasattva*, mentre il suo simbolo, il luogo dove essa si insedia, viene definito *samayasattva*. Ciò avviene sia nello yoga esterno che in quello interno, in cui il *samayasattva* è lo stesso *yogin*. L'unione di *samaya* e di *jñāna* è il raggiungimento finale del processo di creazione o evocazione. Si veda Snellgrove, 1987, pp. 165-66, 221-22 per una discussione del termine *samaya*, anche in riferimento al cristiano « sacramento ». Si veda inoltre Tucci, 1969, pp. 107-10; 1980, p. 95.

aver preso i profumi, il sandalo, ecc., con il pollice e con l'indice, [il maestro dovrà] venerare nel *maṇḍala* fatto al di fuori, i Signori [del *maṇḍala*] (*nāyakādīn*).

Il nome delle divinità deve essere sempre preceduto
C11 dalla sillaba OṂ, nei riti di adorazione e in ogni rito. Alla fine del nome è da porre la parola *namaḥ* [« Lode a... »] in ogni rito. Nell'accrescimento, ecc., la parola da porre alla fine è SVĀHĀ.

Qui si espongono adesso i *mantra* delle divinità da adorare in ogni rito, secondo il *Mūlatantra*.

OṂ, lode al Buddha! OṂ, lode al *dharma*! OṂ, lode alla Comunità! OṂ, lode a Vajrasattva! OṂ, lode alla Prajñāpāramitā! OṂ, lode al Corpo di per se stesso esistente (*svābhāvika*)! OṂ, lode al Corpo del *dharma*! OṂ, lode al Corpo di fruizione! OṂ, lode al Corpo di creazione! OṂ, lode al *vajra* della conoscenza! OṂ, lode al *vajra* della mente! OṂ, lode al *vajra* della parola! OṂ, lode al *vajra* del corpo! OṂ, lode alle Quattro emancipazioni (*vimokṣa*)! OṂ, lode ai Quattro sentimenti sublimi! OṂ, lode ai Trentasette *dharma* dell'illuminazione![1] OṂ, lode alle Ottantaquattromila dottrine! OṂ, lode alle Tre gemme! OṂ, lode a Śākyamuni! OṂ, lode a Kālacakra! OṂ, lode alla Perfezione del dono! OṂ, lode alla Perfezione della buona condotta! OṂ, lode alla Perfezione della pazienza! OṂ, lode alla Perfezione dell'energia! OṂ, lode alla Perfezione della contemplazione! OṂ, lode alla Perfezione della saggezza! OṂ, lode alla Perfezione del mezzo! OṂ, lode alla Perfezione del voto! OṂ, lode alla Perfezione della forza! OṂ, lode alla Perfezione della conoscenza! OṂ, lode ai Vasi della vittoria! OṂ, lode ai Vasi del trionfo! OṂ, lode a tutti i Segni del *dharma*! OṂ, lode a tutte le *mudrā*![2] OṂ, lode alla Gemma che adempie i desideri! OṂ, lode alla Campanella del *dharma*! OṂ, lode alla Conca del *dharma*! OṂ, lode all'Albero che adempie i desideri! OṂ, lode ad Akṣobhya! OṂ, lode ad Amoghasiddhi! OṂ, lode a
P268*b* Ratnasaṃbhava! OṂ, lode ad Amitābha! OṂ, lode a Vairocana! OṂ, lode a Locanā! OṂ, lode a Māmakī! OṂ, lode a Pāṇḍarā! OṂ, lode a Tārā! OṂ, lode a Vajradhātvīśvarī! OṂ, lode a Vajrapāṇi! OṂ, lode a Khagarbha! OṂ, lode a Kṣitigarbha! OṂ, lode a Lokeśvara! OṂ, lode a Sarvanivaraṇaviṣkambhin! OṂ, lode a Samantabhadra! OṂ, lode a Gandhavajrā! OṂ, lode a Rūpavajrā! OṂ, lode a Rasavajrā! OṂ, lode a Sparśavajrā! OṂ, lode a Śabdavajrā! OṂ, lode a Dharmadhātuvajrā! OṂ, lode a Uṣṇīṣa! OṂ, lode a Vighnāntaka! OṂ, lode a Prajñāntaka! OṂ, lode a Padmāntaka! OṂ, lode a Yamāntaka! OṂ, lode a Stambhinī! OṂ, lode a Māninī! OṂ, lode a Stombhinī! OṂ, lode ad Ativīryā! OṂ, lode ad Atinīlā! OṂ, lode a tutte le Dhāraṇī! OṂ, lode ai Sei membri!

1. Si veda su di essi Lamotte, 1944, pp. 1119 sgg. e Dayal, 1932, pp. 80-164.

2. Si veda sulle *mudrā* l'Introduzione, pp. 81 sgg. e sotto, SU, stanza 93. Sulle *mudrā* come posizioni o atteggiamenti simbolici delle mani, si veda SU, stanze 63*cd* sgg., pp. 282 sgg.

Tale il metodo d'adorazione circa il *maṇḍala* della mente. Circa il *maṇḍala* della parola esso è il seguente:

OṂ, lode a Vajracarcikā! OṂ, lode a Vajravārāhī! OṂ, C12
lode a Vajramaheśvarī! OṂ, lode a Vajraindrī! OṂ, lode a Vajrabrāhmaṇī! OṂ, lode a Vajralakṣmī! OṂ, lode a Vajrakaumārī! OṂ, lode a Vajravaiṣṇavī! OṂ, lode alle Sessantaquattro *yoginī*, divise in gruppi di otto! OṂ, lode alle Trentasei dee dei desideri![1] ecc.

Tale il metodo d'adorazione circa il *maṇḍala* della parola. Circa il *maṇḍala* del corpo esso è il seguente:

OṂ, lode a Vajraviṣṇu! OṂ, lode a Vajranirṛti! OṂ, lode a Vajrāgni! OṂ, lode a Vajrodadhi! OṂ, lode a Vajrendra! OṂ, lode a Vajreśvara! OṂ, lode a Vajrabrahma! OṂ, lode a Vajravināyaka! OṂ, lode a Vajrakārttikeya! OṂ, lode a Vajravāyu! OṂ, lode a Vajrayāma! OṂ, lode ai Vajrayakṣa! OṂ, lode a Vāruṇī! OṂ, lode a Vāyavī! OṂ, lode a Yāminī! OṂ, lode a Yakṣiṇī! OṂ, lode a Mahābala! OṂ, lode ad Acala! OṂ, lode a Ṭakkirāja! OṂ, lode a Nīladaṇḍa! OṂ, lode a Śumbharāja! OṂ, lode a Raudrākṣī! OṂ, lode a Vajraśṛṅkhalā! OṂ, lode a Cundā! OṂ, lode a Bhṛkuṭī!
OṂ, lode a Mārīcī! OṂ, lode alle Trecentosessanta dee dei P269*a*
giorni (*tithi*) divise secondo i mesi adamantini! OṂ, lode alle Trentasei dee che respingono i desideri![2] OṂ, lode a Vajrajaya! OṂ, lode a Vajrakarkoṭaka! OṂ, lode a Vajravāsuki! OṂ, lode a Vajrānanta! OṂ, lode a Vajratakṣaka! OṂ, lode a Vajramahāpadma! OṂ, lode a Vajrakulika! OṂ, lode a Vajraśṛṅkhapāla! OṂ, lode a Vajrapadma! OṂ, lode a Vajravijaya!

1. Cfr. Hopkins, 1985, p. 90.

2. *Ibid.*, p. 91.

Tale il metodo d'adorazione circa il *maṇḍala* del corpo. Circa i cimiteri, esso è il seguente:

OṂ, lode a Śvānāsyā! OṂ, lode a Sūkarāsyā! OṂ, lode a Vyāghrāsyā! OṂ, lode a Jambukāsyā! OṂ, lode a Garuḍāsyā! OṂ, lode a Bhallūkāsyā! OṂ, lode a Gṛdhrāsyā! OṂ, lode a Kākāsyā! OṂ, lode a tutti gli Spiriti!

Tale il metodo d'adorazione circa gli otto cimiteri. Circa le divinità del mondo di fuori esso è il seguente:

OṂ, lode a Vajracandra! OṂ, lode a Vajrasūrya! OṂ, lode a Vajramaṅgala! OṂ, lode a Vajrabudha! OṂ, lode a Vajrabṛhaspati! OṂ, lode a Vajraśukra! OṂ, lode a Vajraśanaiścara! OṂ, lode a Vajraketu! OṂ, lode a Vajrarāhu! OṂ, lode a Kālāgni! OṂ, lode a Vajradhruva! OṂ, lode a Vajrāgastya! OṂ, lode a tutte le Costellazioni (*nakṣatra*)! OṂ, lode ai Dodici segni zodiacali! OṂ, lode alle Sedici *kalā*! OṂ, lode ai Guardiani delle dieci direzioni! OṂ, lode a Vajranāndikeśvara! OṂ, lode a Vajramahākāla! OṂ, lode a Vajraghaṇṭakarṇa! OṂ, lode a Vajrabhṛṅgin! OṂ, lode a tutti i Guardiani dei domini (*kṣetrapāla*)! OṂ, lode a tutte le Messaggere (*dūtī*)! OṂ, lode a Hārītī! OṂ, lode a tutte
C13 le Perfezioni (*siddhi*)! OṂ, lode al Dharmacakra! OṂ, lode al Vaso auspicioso (*bhadraghaṭa*)! OṂ, lode al Tamburo adamantino (*dundubhi*)! OṂ, lode all'Albero dell'illuminazione! OṂ, lode al Buddha, ai Bodhisattva e ai Maestri!

Tale il rituale dell'adorazione.

« Dopo aver celebrato » quindi « l'adorazione con gemme », zaffiri, ecc., con « fiori gialli, con molteplici drappi », cioè con vesti di cinque colori, « con profumi, incen-
P269*b* si, lampade, campanelle, specchi e baldacchini », con molteplici frutti e vessilli di cinque colori, con danze e musiche – adorazione « decuplice », così com'è detto nei sacri testi –, il discepolo, secondo quanto gli consentono le sue possibilità, farà un *maṇḍala* « ai piedi del maestro »[1] e gli offrirà, « da buon figlio spirituale » (*varasuta*), « come santa ricompensa ai fini della purificazione », « ... denaro, se stesso, per purificare i tre, i figli, le figlie e una giovinetta nata dal suo stesso gruppo sociale (*gotra*). "Io oggi mi metto sotto la protezione dei Vittoriosi, terrificato dalla trasmigrazione tremenda, davanti ai loti dei Vostri piedi, che dissipano la paura della trasmigrazione, per purificare il corpo, la parola e la mente". Così dovrà egli rivolgersi, supplicando, al maestro, dopo aver fatto un *maṇḍala* con fiori gialli ».[1]

« Per purificare i tre »: per purificare il corpo, la parola e la mente, [il discepolo] offrirà « denaro, se stesso », insieme con « i figli e le figlie » oppure, non avendone di proprie, « una giovinetta nata dal suo stesso gruppo sociale ». In questo modo, data la santa ricompensa, [il discepolo] pronuncerà la supplica (*adhyeṣaṇā*) e il voto (*praṇidhāna*):

« "Io oggi mi metto sotto la protezione dei Vittoriosi, fino alla completa liberazione, davanti ai loti dei Vostri piedi, che dissipano la paura della trasmigrazione, per purificare il corpo, la parola e la mente". Così dovrà egli rivolgersi, supplicando, al maestro, dopo aver fatto un *maṇḍala* con fiori gialli ».

[Il discepolo] farà quindi il voto in questo modo:

« Io onorerò il *vajra*, la campanella, la *mudrā* e il maestro, nel venerato *vajra*. Offrirò doni nella gemma, osserverò le regole dei Vittoriosi nel disco; celebrerò l'adorazione nella spada, osserverò la castità nella famiglia del
chiaro loto,[2] svilupperò l'illuminazione perché [tutte] le P270*a*
creature ottengano la liberazione, nella famiglia generatrice dei Vittoriosi ».[3]

« Io onorerò il *vajra*, la campanella, la *mudrā* e il maestro, nel venerato *vajra* »: questo impegno (*samaya*) lo

1. LKC, III, 85. Il *maṇḍala* cui qui ci si riferisce non è il *maṇḍala* tracciato con le polveri colorate, ma il rito dell'offerta del *maṇḍala*. « L'offerta del *maṇḍala* non è niente di meno che la presentazione alla divinità del mondo intero, visualizzato di fronte all'operatore come un regno d'oro con il Monte Meru e tutti i suoi continenti, come un cosmogramma riempito di "tutta la ricchezza e la gloria degli uomini e degli dèi". È forse la più alta espressione della devozione ritualizzata: la sua funzione primaria fin dai suoi inizi indiani è stata quella di offerta al proprio guru personale, quale simbolo della totale subordinazione a lui di tutto ciò che si è o si ha; è considerata l'unico "compenso" degno di un maestro che conferisce un'iniziazione, dono inestimabile il cui prezzo è perciò infinito » (Beyer, 1978, p. 168). Il gerundio causativo *kārayitvā* sta, *metri causa*, per *kṛtvā*.

1. LKC, III, 85.

2. Traduco così *sphuṭa* che, come altre volte, nel LKC è puramente un riempitivo: sovente sostituisce, *metri causa*, *sphuṭam*, « chiaramente », « espressamente ».

3. LKC, III, 86.

prendo stando nel venerato *vajra*. « Offrirò doni » stando « nella » famiglia della « gemma ». Io offrirò, cioè, i dieci doni, per accumulare meriti spirituali.

« Il dono è, per tradizione, di dieci specie, ossia ferro, gemme, cibi, buoi, cavalli, elefanti, giovinette, terreni, la propria moglie e le proprie stesse carni ».[1]

[In altre parole], dopo aver mandato a compimento la gemma dei desideri (*cintāmaṇi*),[2] la offrirò in dono. Tale il voto.

« Osserverò le regole dei Vittoriosi » stando « nel disco ». Custodirò cioè le cinque ambrosie e l'insieme degli aggregati e dei sensi, ossia GO KU DA HA NA.[3] Tale il voto.

« Celebrerò l'adorazione » stando « nella spada ». Celebrerò cioè l'adorazione con tutti gli ingredienti necessari (*upakaraṇa*), nei riguardi del maestro, del Buddha e dei
C14 Bodhisattva e di altri ancora. Tale il voto.

Stando « nella famiglia del chiaro loto »: dirigendomi verso donne convenienti o non convenienti,[4] nel toccare il [loro] chiaro loto, praticherò il voto della castità al fine di accumulare buona condotta.[5] Tale il voto. « Perché [tutte] le creature ottengano la liberazione », stando (*sthitaḥ*) nella famiglia generatrice dei Vittoriosi, ossia nel *vajra* con una sola punta (*ekaśūkavajra*),[1] svilupperò il pensiero dell'illuminazione (*bodhicittam*), cioè la realizzazione della grande *mudrā*, essenziata di vacuità e di compassione. Tale il voto.

1. Fonte non rintracciata.

2. La gemma dei desideri, come pure l'albero dei desideri e il vaso dell'abbondanza, esaudiscono tutte le brame di chi li possiede. Sono un motivo costante nel folklore indiano. Lamotte (1944) suggerisce per *cintāmaṇi* la traduzione *pierre philosophale*.

3. Le sillabe GO KU DA HA NA alludono alle cinque specie di carni usate ritualmente, cioè vacca (GO), cane (KU*kkura*), cavallo (DA*mya*), elefante (HA*stin*), uomo, (NA*ra*). Si veda per codici analoghi Snellgrove 1959, vol. I, p. 86; 1987, p. 161. Le cinque carni sono chiamate tecnicamente *pradīpa* (letteralmente: « lampade », in senso metaforico « stimolanti »; cfr. il verbo *uddīpayati*, ecc.). Le cinque ambrosie sono escrementi, urina, sangue, seme e carne umana (si veda VP, II, pp. 235-36). Ovvero, DA = *dantin*, « elefante » e HA = *haya*, « cavallo ». Queste sostanze segrete erano solitamente confezionate in pillole (si veda l'Introduzione, p. 47 nota).

4. L'espressione *varṇāvarṇābhigamane* ricorre anche nel LKC (si veda, per esempio, V, 74: *varṇāvarṇābhicāraiḥ*). Il verbo *abhigam-* significa avvicinarsi, dirigersi verso una donna con intento sessuale. Col termine *varṇāvarṇa* si allude a donne convenienti o non convenienti, adatte o non adatte rispetto alla casta, all'avvenenza, ai meriti spirituali.

5. Il voto della castità viene mantenuto, pur praticando l'unione sessuale, in quanto non deve avvenire emissione.

I preliminari dell'iniziazione

« Lavato, unto di unguenti odorosi, impegnatosi a osservare i voti, [il discepolo] sarà fatto entrare nella parte
di terreno volta ad oriente; gli si darà, per ottenere buon P270b
successo, la bacchetta per i denti, dopo averla consacrata con i diamanti dei Vittoriosi, e sulla lingua le ambrosie.[2] [Si preparerà] l'incenso con i simboli (*samaya*) dei Vittoriosi, per la compenetrazione [delle divinità]. Il *mantra* è l'unica sillaba HŪṂ, insieme con A RA LA. Tale l'incitamento del Signore dell'ira ».[3]

Fatto quindi il voto, il maestro, richiesto dell'iniziazione, contento e soddisfatto, farà entrare il discepolo, « lavato, unto di unguenti odorosi ed impegnatosi a osservare i voti, nella parte di terreno volta ad oriente », fuori del *maṇḍala*, e « per ottenere buon successo » consacrerà nel modo anzidetto, « con i diamanti dei Vittoriosi », vale a dire con i *mantra* OṂ, ĀḤ, HŪṂ, « la bacchetta dei denti » per sette volte, e quindi [il discepolo], dopo averla fatta roteare (*ullālayitvā*), la getterà nel *maṇḍala*. Il luogo dov'essa cade [con la sua punta, indica] le varie azioni rituali, ecc., che il discepolo potrà eseguire con successo nelle otto regioni, quali per esempio quelle pacifiche, ecc., di cui si è parlato precedentemente. Quindi, dopo aver gettato tre sorsate di acqua in bocca al discepolo e averlo [così] purificato, e posta una cortina (*kaṇṭhapaṭa*) sul *maṇḍala*, [il maestro] dovrà condurlo « nella parte di terreno volta ad oriente » e, fatto questo, gli porrà « sulla lingua » le cinque « ambrosie », non senza aver prima preparato

1. Il *vajra* a un'unica punta rappresenta il membro in erezione ed è simbolicamente affine al *liṅga* della tradizione induista. Si veda sotto, SU, stanza 66.

2. Si veda sopra, p. 166, nota 3.

3. LKC, III, 87.

«l'incenso con i simboli (*samaya*) dei Vittoriosi», cioè le cinque ambrosie e le cinque lampade. Detto incenso serve alla compenetrazione (*āveśana*) delle divinità ed «il *mantra* è l'unica sillaba HŪṂ, insieme con A, RA, LA», cioè OṂ A RA RA RA RA LA LA LA LA VAJRA ĀVEŚAYA HŪṂ. Con questo *mantra* si compie «l'incitamento del Signore dell'ira»,[1] cioè la compenetrazione dell'ira. Mormorandolo dieci milioni di volte e accompagnandolo con un milione di offerte sul fuoco,[2] [il maestro] dovrà celebrare i precedenti riti di adorazione. Il *mantra* in tal modo è condotto a perfezione (*sidhyati*) e basta rammentarlo perché produca la compenetrazione dell'ira.

La compenetrazione o invasamento dell'ira

I caratteri di tale invasamento, [esposti nella stanza 87], sono i seguenti:

«Il Re dell'ira, dopo essere penetrato, minacciando la
P271a schiera dei Māra, con le mani armate»:[3] qui il Re dell'i-
ra, penetrato nel discepolo, colpisce e riduce a pezzi, con le sue mani ben fornite di armi, qualsiasi creatura, mobile o immobile. La schiera dei Māra, disturbatori del *dharma*, minacciata da lui con l'indice [atteggiato alla *mudrā* della minaccia], è fatta cadere al suolo e ridotta all'immobilità.

«Danza una danza adamantina con molteplici posizioni, come quella [caratterizzata] dalla gamba sinistra protesa (*pratyālīḍha*), ed altre ancora».[4]

Qui il discepolo, pur non avendo nessuna previa conoscenza delle regole della danza, essendo penetrato dall'ira, esegue una danza adamantina, cioè a dire danza [e salta] in aria con molteplici posizioni, e «ride di un riso

1. I Bodhisattva Re dell'ira sono solitamente dieci (si veda per i nomi Wayman, 1977, p. 243). I nomi non sono elencati nella VP. Secondo Hopkins, 1985, pp. 86-87, nel *maṇḍala* della mente sono cinque Bodhisattva con le loro consorti. Dodici divinità irose sono nel *maṇḍala* del corpo (*ibid.*, p. 91).

2. Anche nei rituali induisti le offerte sul fuoco sono in proporzione di uno a dieci rispetto ai *mantra* recitati.

3. LKC, III, 88*a*.

4. LKC, III, 88*b*.

che, mescolato alla sillaba HŪṂ, incute terrore al nemico», cioè a dire alla schiera dei Māra. In tal guisa il disce-
polo, prima del tutto ignaro, penetrato dall'ira, canta C15
con suoni ignoti agli umani, la qual cosa è detta in molteplici altri Tantra. Penetrato perciò dal Re dell'ira, diventa «privo di vergogna e di ritegno, grazie al carattere stesso», alla natura, «dell'ira (*guṇavaśāt*)».

«Le altre divinità restano pacifiche»: le altre divinità come Locanā, ecc., restano pacifiche.[1]

Qui poi le dieci nature (*prakṛti*) delle dieci ire si riconoscono nel particolare (*vistareṇa*) dalla formazione delle loro *mudrā* (*mudrābandhena*). Il loro manifestarsi si accompagna a certi segni, cioè a dire a [varie] *mudrā* delle mani, per cui sono riconoscibili attraverso di esse. Per paura di dilungarci troppo, le altre caratteristiche degli invasamenti sono qui omesse.[2]

1. La stanza del LKC (III, 88), qui citata in modo discontinuo, è la seguente: «Il Re dell'ira, penetrato [nel celebrante] e minacciando la schiera dei Māra, con le mani armate, danza una danza adamantina, con molteplici posizioni, come quella [caratterizzata] dalla gamba sinistra protesa ed altre ancora, ride di un riso mescolato alla sillaba HŪṂ, che incute terrore al nemico, canta canti adamantini, privo di vergogna e di ritegno, grazie al carattere stesso dell'ira. Le altre divinità restano pacifiche».

2. Le varie *mudrā* sono esposte in LKC, III, 170 sgg. Nelle tre stanze seguenti del LKC, non citate da Nāropā, sono elencate le varie facoltà di cui entra in possesso il discepolo quando è invasato dalle divinità dell'ira. L'invasamento concerne il corpo, la parola, la mente e la conoscenza. Nel primo caso vola per l'aria e arriva fino ai *pātāla* (note regioni sotterranee della mitologia indiana); nel secondo caso acquista eloquenza straordinaria, ecc.; nel terzo caso legge nelle menti altrui, vede il futuro, ecc.; nel quarto caso, più raro e dovuto a impressioni karmiche specialmente favorevoli, diventa un Buddha, possiede le cinque conoscenze sovrannaturali e signoreggia le dieci terre.

Nella stanza 91 si parla dell'invasamento da parte di divinità femminili come Locanā, ecc., connesse con i cinque elementi. Se invasato da Locanā (terra) il discepolo acquista un peso eccezionale e non può essere sollevato neanche da centinaia di uomini; se è invasato da Māmakī (acqua) raffredda ogni cosa che tocca, ecc.; se da Pāṇḍarā (fuoco) brucia tutto quello che entra in contatto con lui; se invasato dal vento dissecca tutto quello che gli sta intorno e fa volare lontano chiunque; se invasato dal vuoto rende invisibile ogni cosa, diventa lui stesso invisibile e vola per l'etere (*khecara*).

Nella stanza 92 si parla della manifestazione di insegnamenti divini che concernono i maestri, e solo eccezionalmente i discepoli, dovuti alla forza della meditazione, alle pratiche yogiche e ai riti compiuti. Altri

La pacificazione della compenetrazione dell'ira

Si espone adesso la pacificazione della compenetrazione, ecc.

« Lasciato che abbia [il discepolo lo stato di] compenetrazione, [il maestro], per mezzo dei Vittoriosi, [cioè dei] relativi (*sva*) tre *vajra*, dovrà eseguire sul capo, sul cuore, sulla cima della testa, sulla gola, sulle parti segrete, il rito di protezione, nella [parte di] terreno [corrispondente al-
P271b la sua propria] famiglia. Data [quindi al discepolo] una veste gialla, [il maestro] lo farà entrare con gli occhi bendati. Ai fini della verità relativa, dovranno essere impartiti [al discepolo] i voti attinenti al procedere degli ottimi ».[1]

Qui, mentre il discepolo è ancora invasato (*adhiṣṭhita*) dalle divinità dell'ira, il maestro gli chiederà che cosa intende fare. Quindi, dopo aver benedetto un fiore con le tre sillabe OṂ ĀḤ HŪṂ, glielo dovrà porre sulla testa. Da questo momento in poi [il discepolo] lascia lo stato di invasamento, ritorna cioè nel suo stato normale. Con le parole « dovrà eseguire il rito di protezione per mezzo dei Vittoriosi » si viene a significare questo, che esso dev'essere eseguito coi relativi tre *vajra* – corpo, parola, mente – relativi cioè al mezzo, quanto a dire sul capo col *mantra* OṂ, sul cuore col *mantra* HŪṂ, sulla cima della testa col *mantra* HAṂ; ed analogamente coi relativi tre *vajra* – corpo, parola, mente – relativi cioè alla saggezza, quanto a dire sull'ombelico col *mantra* HO, sulla gola col *mantra* ĀḤ, e sulle parti segrete col *mantra* KṢAḤ. [Tale la nostra tesi] poiché, in altri Tantra, circa i *vajra* corpo, parola, mente relativi ad ambedue, il *vajra* della parola è la sillaba lunga HŪṂ, e la breve è il *vajra* della mente. Quindi, compiuto il rito della protezione, [il maestro], « data [al discepolo] una veste gialla [pulita], lo farà entrare » nel *maṇḍala* « con gli occhi bendati ».

La comunicazione dei voti

Per prima cosa [si hanno, a questo punto, i voti], « ai fini della verità relativa », [validi cioè] finché non si sarà

invasamenti (da parte di demoni, spiriti maligni, ecc.) sono solo accennati.

1. LKC, III, 92.

raggiunta l'illuminazione. La verità relativa consiste nell'accumulazione di meriti spirituali. « Questi sono attinenti al procedere degli ottimi ». Gli ottimi nel *bhadrakalpa*[1] sono i sette Tathāgata, da Vipaśyin a Śākyamuni. Il loro procedere è costituito dall'accumulazione di meriti spirituali, di disciplina e di conoscenza. P272a

Dal maestro « dovranno essere impartiti » al discepolo « i voti attinenti al procedere degli ottimi ». Tale la norma del Tathāgata. Questi voti, [validi] sin quando non si sia raggiunta l'illuminazione, sono qui dichiarati dal Beato:

« L'uccisione, la menzogna, il desiderio della donna e delle ricchezze altrui, il bere alcolici debbono essere abbandonati. Queste cinque [azioni] sono un peccato che ci incatena alla trasmigrazione e che distrugge il nostro proprio bene. Quest'ordine del Reggitore del tutto dev'essere dato [ai discepoli] in nome di quel maestro degli uomini e degli dèi, durante il cui tempo si vive. [Quest'ordine], che distrugge la paura dell'esistenza, devi quindi osservarlo anche tu ».[2]

« L'uccisione, la menzogna, il desiderio della donna e C16
delle ricchezze altrui, il bere alcolici »: questi cinque voti sono obbligatori. Perché? Ma perché queste cinque azioni peccaminose sono una catena nei riguardi della trasmigrazione, distruggono il nostro bene. Perciò bisogna astenersene. Questa è la norma. Di quale « Reggitore del tutto »? « Quest'ordine [si risponde] dev'essere dato in nome di quel maestro degli uomini e degli dèi » di quel Tathāgata, « durante il cui tempo si vive. [Quest'ordine], che distrugge la paura dell'esistenza, devi quindi osservarlo anche tu », così come è stato osservato [in passato] dai figli e dalle figlie di buona famiglia, per accumulare meriti spirituali. Per espresso ordine del Tathāgata, deb-

1. Nella cosmologia buddhista i *kalpa* costituiscono l'unità di misura del tempo. Ogni *kalpa* corrisponde a un periodo di tempo immisurabile in cui un intero universo appare, si evolve e infine scompare. Essi sono divisi in *kalpa* in cui appare un Buddha (*buddhakalpa*) o *kalpa* vuoti (*śūnyakalpa*). Il *bhadrakalpa* cui si fa accenno nel testo è uno dei cinque *kalpa* in cui vengono suddivisi i *buddhakalpa*, e corrisponde all'èra in cui viviamo. Il riferimento ai sette ottimi del *bhadrakalpa* da Vipaśyin a Śākyamuni è classico anche nel buddhismo Theravāda.

2. LKC, III, 93.

bono poi essere osservati anche [i seguenti] cinque comandamenti:

« Giocare d'azzardo, mangiare cose proibite, dire o leggere cose cattive o inutili, commemorare gli antenati, fare atti cultuali demoniaci o secondo i Veda, compiere le cinque specie di uccisione, ossia uccidere vacche, bambini, donne, uomini e [distruggere immagini del] maestro delle divinità, sono tutte cose da non fare. Il rivoltarsi contro amici e maestri, contro il maestro degli uomini e degli dèi, contro la comunità e contro chi ha fiducia in noi [sono cose ugualmente da evitare] e così pure l'attac-
P272*b* camento ai sensi. Questi sono i venticinque voti del Signore del mondo ».[1]

Quindi, volendo, il maestro potrà comunicargli ancora altri voti. Cioè a dire, il discepolo non deve giocare d'azzardo, mangiare cibo proibito, come detto precedentemente, dire o leggere parole cattive o inutili, commemorare gli spiriti dei morti, fare sacrifici come li prescrivono i Veda, praticare il culto dei demoni secondo i barbari. Questi sono i cinque peccati secondari.

Dei dieci peccati detti prima e poi, non si devono mai compiere le prime cinque uccisioni, cioè l'uccisione di vacche, bambini, donne, uomini. La distruzione di immagini del maestro degli uomini e degli dèi e di *stūpa* [in suo onore] equivale ad un'altra uccisione. Da non compiere ugualmente le cinque ingiurie verso gli amici, il maestro, il Buddha, la Comunità e quelli che nutrono fiducia in noi. Inoltre giova astenersi dall'attaccamento ai [cinque] sensi, ossia alle forme, ai suoni, ai profumi, ai sapori e alle sensazioni tattili. « Questi sono i venticinque voti » da osservare secondo la norma « del Signore del mondo », Vajrasattva. Tali i voti che il maestro adamantino dovrà comunicare ai discepoli nel momento dell'iniziazione. Tale la norma circa la comunicazione dei voti.

L'ingresso nel *maṇḍala*

Adesso si espone l'ingresso nel *maṇḍala*:

« Nel cavo del loto della mano del discepolo si metta

1. LKC, III, 94.

un singolo fiore benedetto con il venerabile *mantra*. Fatto quindi girare in principio [l'assistente] per tre volte, si avrà il lancio del fiore, dal cavo del loto della mano [del discepolo], nel *maṇḍala*. Il luogo dove cade il fiore [indica], o Re, a quale famiglia [il discepolo appartiene]. Subito dopo giova impartirgli le sette iniziazioni, e qui pure le tre e così quella senza superiore ».[1]

Qui, innanzi tutto, dopo aver comunicato i voti, il maestro in tutti i riti dovrà bendare il volto [del discepolo]
con un panno giallo oppure rosso e, nei rituali di paci- P273*a*
ficazione o simili, con un panno sottile il cui colore corrisponda a quello della divinità, pronunciando il seguente *mantra*:

OṂ DVĀDAŚĀṄGANIRODHAKĀRIṆE HŪṂ PHAṬ.[2]

Quindi, dopo aver chiuso gli occhi [del discepolo] e
aver fatto, in principio, girare tre volte l'assistente (*kalyā-* C17
ṇamitra) nel *maṇḍala*, ecco che il maestro sta dritto, personificando il Signore [Kālacakra], davanti alla porta orientale.

Se la divinità del *maṇḍala* sta dritta in piedi, con la gamba sinistra protesa (*pratyālīḍha*), allora anche il maestro impartirà l'iniziazione al discepolo stando dritto in piedi, e se è assisa, il maestro l'impartirà stando assiso. [Il maestro] spruzzerà quindi sulla testa del discepolo – che gli sarà stato portato davanti dall'assistente – l'acqua contenuta nella conca (*śaṅkha*) e, ciò fatto, metterà nel cavo del loto della mano [del discepolo] un singolo fiore benedetto sette volte con le tre sillabe OṂ ĀḤ HŪṂ, non senza aver purificato il mazzo dei fiori.

[Il discepolo] dovrà quindi lanciare il fiore dal cavo del loto della mano, fuori dal *maṇḍala*, sul vaso del trionfo. I fiori, ecc., non devono essere lanciati sul terreno dove sono le polveri colorate: se gettati, le polveri ne verrebbero danneggiate e per il danno subìto dal *maṇḍala* [già] tracciato e consacrato, [si incorrerebbe nel peccato] della distruzione di uno *stūpa*. Per questa ragione il fiore dev'essere lanciato fuori dal *maṇḍala*, davanti alla porta orien-

1. LKC, III, 95.

2. « OṂ, o tu che provochi l'arresto delle dodici membra HŪṂ, PHAṬ ». Cfr. Hopkins, 1985, pp. 220, 442. Le dodici membra sono i dodici momenti della coproduzione condizionata.

tale, sul vaso del trionfo, allo scopo di osservare e stabilire la famiglia [cui il discepolo appartiene]. Altrimenti, in un *maṇḍala* di mille cubiti (*hasta*)[1] dove mai potrà cadere il fiore lanciato dal discepolo se non sull'igneo recinto adamantino orientale? Ed anche l'igneo recinto adamantino misura qui centoventicinque cubiti, sì che come potrebbe mai oltrepassarlo il fiore, senza l'aiuto di qualche divinità, e cadere quindi nelle varie regioni che indicano la famiglia? Perciò, fatti sul vaso del trionfo cinque segni, quivi bisogna lanciare il fiore.[2] Per lo stesso motivo i pro-
P273*b* fumi, ecc. devono essere deposti fuori dal *maṇḍala*, non nella parte dove sono le polveri colorate. Il *maṇḍala* fatto con le polveri colorate è lo stesso corpo del Beato. Nel momento in cui il discepolo lancia il fiore [il maestro] reciderà quindi la benda che copre gli occhi [del discepolo] ovvero, lanciato che sia il fiore, [il maestro] reciderà la benda pronunciando questo *mantra*:

OṂ DIVYENDRIYĀṆY UDGHĀṬAYA SVĀHĀ.[3]

Una volta aperti gli occhi, la divinità che risiede «nel luogo dove sarà caduto il fiore benedetto» dal *mantra* trisillabico sarà la divinità della famiglia del discepolo, ed in virtù di essa si avrà la realizzazione della *mudrā* dell'azione.[4] Questa è la norma.

Quindi, mostrata al discepolo qual è la divinità della sua famiglia, il maestro gli «impartirà le sette iniziazioni», cominciando da quella dell'acqua, ecc., «e qui [pure] le tre» [iniziazioni], cioè quella della coppa, ecc.

Così, adorata la *mudrā* d'azione, gli sarà impartita [anche l'iniziazione] «senza superiore», di cui parleremo più in là. Tale la norma del Tathāgata riguardo al maestro.

Il rituale delle sette iniziazioni

Si espone adesso il rituale delle sette iniziazioni:

«Con gli otto (*nāga*), o Re, oppure quattro vasi fatti di

1. Un *hasta*, pari a ventiquattro dita, equivale alla distanza che passa dal gomito alla cima del dito medio.
2. Cfr. Hopkins, 1985, p. 248.
3. «OṂ, dischiudi i sensi divini, SVĀHĀ»; cfr. Hopkins, 1985, p. 249.
4. Nel senso che la partner del rito sarà così convenientemente sacralizzata e trasformata in *mudrā*.

gemme e d'oro, o anche di terra, forniti di gemme, di erbe medicinali e di profumi, e in più coi vasi della vittoria e del trionfo, [il maestro] spruzzi [il discepolo, giovandosi] delle dee. Il maestro gli dovrà quindi dare il diadema [coi *mantra*] distintivi dei Buddha, il nastro [col *mantra*] delle potenze, il *vajra* e la campanella [col *mantra*] del sole e della luna, il voto [col *mantra*] dei sensi e dei loro oggetti, il nome [col *mantra*] della benevolenza, ecc., e delle ire. Il permesso, coi suoi accessori,[1] deve essere chiaramente impartito col *mantra* del Vittorioso. Avendogli dato il *vajra* e la campanella, [il maestro gli] insegnerà quindi, con grandissima compassione, la Legge nella sua forma pura».[2]

Qui con la parola *nāga* si intendono gli otto vasi, i quali, volendo, possono essere anche quattro.

«E in più coi vasi della vittoria e del trionfo». Secondo la tradizione degli otto vasi, i vasi saranno cinque con quello della vittoria e cinque con quello del trionfo. Secondo il rituale dei quattro vasi essi saranno [invece] tre col vaso della vittoria e tre col vaso del trionfo.[3] Mancan- P274*a*
do i vasi di gemme e d'oro si possono usare vasi di terra: C18
«forniti di gemme, di erbe medicinali e di profumi». A questo proposito le erbe devono essere raccolte nel cesto dei profumi, di cui si è parlato precedentemente,[4] in varia proporzione [due parti, ecc.]. Tra le venticinque [prescritte], il maestro ne dovrà scegliere cinque a seconda di quelle disponibili, in base alle prescrizioni del *Mūlatantra*. Qui il Beato dice:

«[Il maestro], o Re, dovrà gettare via via nel cesto dei profumi le varie erbe medicinali. Le venticinque erbe, come la *brāhmī*, ecc., [dovranno essere gettate nel cesto] nella proporzione di una, due, tre parti, ecc. Le venticinque erbe sono la *brāhmī*, la *nārāyaṇī*, la *raudrī*, l'*īśvarī* e la

1. Gli accessori: medicina per gli occhi, specchio, arco e freccia sono elencati e spiegati da Hopkins, 1985, pp. 338 sgg.
2. LKC, III, 96-97*ab*.
3. In altre parole, 4 + 1 + 4 + 1 e 2 + 1 + 2 + 1.
4. Il riferimento è probabilmente a LKC, II, 135 e commento, secondo cui il «cesto dei profumi, degli incensi, ecc.» è diviso in venticinque scomparti (*koṣṭha*).

parameśvarī; l'*aindrī*, la *lakṣmī*, la *vārāhī*, la *kaumārī* e la *carcikā*; la *pārthivī*, la *vāruṇī*, la *jyotis*, la *vāyavī* e la *khecarī*; la *mātṛ*, la *bhaginī*, la *putrī*, la *bhāgineyī* e la *svasṛ*; la *brāhmaṇī*, la *kṣatriṇī*, la *vaiśyā*, la *śūdrī* e la *ḍombī*. Queste venticinque erbe godono di grandi poteri e somministrano di regola facoltà magiche ».

A questo proposito, *brāhmī*, cioè *brahmadaṇḍī*, una parte; *nārāyaṇī*, cioè *viṣṇukrāntā*, una parte; *raudrī*, cioè *rudrajaṭā*, tre parti; *īśvarī*, erba a tutti ben nota, quattro parti; *parameśvarī*, cioè *devatālī*, cinque parti. Tali le prime cinque erbe da raccogliere nel cesto. *Aindrī*, cioè *indravāruṇī*, tre parti; *lakṣmī*, cioè *lakṣmaṇā*, quattro parti; *vārāhī*, cioè *vārāhakrāntā*, cinque parti; *kaumārī*, cioè *karṇikā*, due parti; *carcikā*, cioè *adhaḥpuṣpikā*, una parte. Tale il secondo gruppo. *Pārthivī*, cioè *māṣalī*, cinque parti; *vāruṇī*, cioè *rudantī*, due parti; *jyotis*, cioè *jyotiṣmatī*, una parte; *vāyavī*, cioè *lajjāvatī*, tre parti; *khecarī*, cioè *akarā*, quattro parti. Tale il terzo gruppo. *Mātṛ*, cioè *putramjārī*, una parte;
P274b *bhaginī*, cioè *sahadevī*, tre parti; *putrī*, cioè *kṛtāñjali*, quattro parti; *bhāgineyī*, cioè *ajakarṇā*, cinque parti; *svasṛ*, cioè *mohanī* o *vaṭaputrikā*, due parti. Tale il quarto gruppo. *Brāhmaṇī*, cioè *bṛhatī*, quattro parti; *kṣatriṇī*, cioè *bhṛṅgarāja*, cinque parti; *vaiśyā*, cioè *yaṣṭimadhu*, due parti; *śūdrī*, cioè *kaṇṭakārī*, una parte; *ḍombī*, cioè *mayūraśikhā*, tre parti. Tale il quinto gruppo.[1]

Analogamente, si dovranno raccogliere cinque gruppi di cereali [e legumi], formati ognuno di cinque specie. Il primo gruppo è formato da *dhānya*, *mahādhānya*, *māṣa*, *śvetaśaṇaka* e *kṛṣṇatila*; il secondo gruppo da *kodrava*, *mudga*, *kalāya*, *śuklatila* e *godhūma*; il terzo da *moṣṭha*, *tripuṭa*, *kṛṣṇasarṣapa*, *yava*, *māṣa*; il quarto da *masūrikā*, *śuklasarṣapa*, *kaṅgu*, *tuvarikā*, *varvaṭikā*; il quinto da *atasī*, *varaṭīvarṇa*, *tūlaya* e *kṛṣṇacaṇaka*. Tali le cinque specie di cereali [e legumi] che il [maestro] dovrà raccogliere, secondo la

1. I nomi dei primi due gruppi di erbe sono costituiti da aggettivi derivati da nomi di divinità. Il terzo gruppo è composto di forme aggettivali dei cinque elementi: terra, acqua, fuoco, aria ed etere. Il quarto gruppo è costituito dalle cinque componenti femminili della famiglia: madre, sorella, figlia, figlia della sorella, suocera. Il quinto gruppo è costituito dalle rappresentanti femminili di cinque caste, dai brahmani sino ai fuori casta.

disponibilità. Le parti di essi hanno il numero delle dita.[1] C19

Passiamo adesso alle gemme. I diamanti sono di quattro specie: sacerdoti (*brāhmaṇa*), guerrieri (*kṣatriya*), mercanti (*vaiśya*) e servi (*śūdra*).[2] Le gemme principali sono lo zaffiro, il rubino, la pietra di luna (*candrakānta*), il quarzo (*karketana*) e lo smeraldo. I metalli sono l'oro, l'argento, il rame, il ferro e il magnete. Le gemme mezzane sono le perle, i coralli, i lapislazzuli, gli *śūlamaṇi* e gli *ṣaḍbinduka*. Le gemme inferiori sono il cristallo, la *jīvajāti*, la *dohalikā*, il vetro e il *haritamaṇi*.[3] Tali [le pietre] da procurarsi, secondo le proprie disponibilità. Le gemme poi degli dèi e dei dragoni (*nāga*) usati nella grande iniziazione [dei sette] gioielli per colui che sarà ordinato *cakravartin*[4] sono di cinque colori.[5] In mancanza delle gemme [si
possono prendere] fiori profumati di cinque colori. Tale P275a
la norma per i poveri, per cui è stato detto « oppure anche di terra, forniti di gemme ». Qui poi la gemma verde conviene alla conca del trionfo, quella azzurra ai due vasi della vittoria e del trionfo, orientale e occidentale, quella nera ai vasi orientale e sud-orientale, quella rossa ai vasi meridionale e sud-occidentale, quella bianca ai vasi settentrionale e nord-orientale, quella gialla ai vasi occiden-

1. Cioè cinque parti ognuno. Di tutte queste erbe e cereali debbono farsi mucchietti o pillole (*guṭikā*). Il testo dell'ultima frase è incerto.
2. Si veda *Ratnaparīkṣā*, I, 23.
3. Per la maggior parte le pietre più importanti qui menzionate sono identificabili: si veda su di esse Finot, 1896. Il *karketana* è forse lo zircone. Quelle non tradotte sono difficilmente riconoscibili. *Haritamaṇi* significa « gemma verde ».
4. Si veda, per esempio, il *Sarvadurgatipariśodhanatantra*, p. 79; i sette gioielli o cose perfette del *cakravartin* sono: il disco, l'elefante, il cavallo, il gioiello, la donna, il maestro di casa e il generale.
5. Il senso di questo periodo, confortato tuttavia dalla traduzione tibetana, non ci convince e, alternativamente, si potrebbe pensare a una traduzione: « Vi sono poi le gemme degli dèi e dei dragoni (*nāga*). Nella grande iniziazione dei gioielli, [i gioielli] sono di cinque colori. Tale il comando (*ājñā*) del *cakravartin* ». Il termine di *cakravartin* può, com'è noto, indicare un Buddha, la cui dottrina si estende a tutto il mondo. L'espressione « la grande iniziazione dei gioielli », adottando questa traduzione, non avrebbe più un significato tecnico ma sarebbe semplicemente un termine esornativo per designare una cerimonia iniziatica dove si fa uso di gioielli. Non è neanche da escludere che il testo della VP fosse qui corrotto o manchevole già anticamente.

tale e nord-occidentale. Analogamente dicasi dei metalli, cioè il magnete, il ferro, il rame, l'argento e l'oro. Le erbe medicinali debbono essere messe per una parte nei vasi della vittoria e del trionfo, per due parti nei vasi orientale e sud-orientale, per tre parti nei vasi meridionale e sud-occidentale, per quattro parti nei vasi settentrionale e nord-orientale, per cinque parti nei vasi occidentale e nord-occidentale. Lo stesso dicasi dei cereali [e legumi] che verranno disposti in mucchietti separati, e delle cinque specie di erbe già elencate, raccolte nel cesto. In tal modo, gettati nei vasi i metalli, le gemme, le erbe medicinali, i cereali [e legumi] e le sostanze profumate e fatto quindi di essi venticinque un involto, lo si dovrà gettare nella conca del trionfo, piena di acqua. Con questa acqua si dovranno spruzzare i cosiddetti cinque luoghi della nascita, cioè la cima della testa, le spalle, il braccio destro e il sinistro, le cosce e le natiche. Quindi si ha il *mantra* del lancio del fiore per purificare la divinità della famiglia:

OṂ SARVATATHĀGATHAKULAVIŚODHANI SVĀHĀ.[1]

Con questo *mantra* il maestro fa sì che il discepolo lanci il fiore. L'apertura degli occhi si ha col *mantra* seguente:

OṂ DIVYANAYANAM UDGHĀṬAYĀMI SVĀHĀ.[2]

Quindi, cominciando dalla divinità principale del *maṇḍala*, si dovranno mostrare al discepolo tutte le famiglie, e il *maṇḍala* nella sua interezza. Quindi il maestro, purificata la famiglia nella porta orientale, scosso il discepolo con la mano sinistra, fatto un giro intorno al *maṇḍala*,
P275*b* tenendolo alla propria destra, insieme con l'assistente, e condotto il discepolo nella porta settentrionale, quivi, per purificare il corpo, dovrà prendere acqua da tutti i vasi con i *mantra* della dea Tārā,[3] e quindi gettarla nella conca del trionfo. Qui nell'iniziazione dell'acqua dovrà spruzzare di nuovo i cinque luoghi della nascita, dicendo questo *mantra*:

OṂ Ā Ī Ṝ Ū Ḹ PAÑCADHĀTUVIŚODHANI SVĀHĀ.[4]

1. «OṂ, tu che purifichi le famiglie di tutti gli illuminati, SVĀHĀ».
2. «OṂ, io dischiudo l'occhio divino, SVĀHĀ».
3. Nel tibetano: «di tutte le dee, Tārā e le altre».
4. «OṂ Ā Ī Ṝ Ū Ḹ, tu che purifichi i cinque elementi, SVĀHĀ». Cfr. Hopkins, 1985, p. 277.

Dopo, nell'iniziazione del diadema, dovrà ancora spruzzare i cinque luoghi della nascita con questo *mantra*:

OṂ A I Ṛ U Ḷ PAÑCATATHĀGATAPARIŚUDDHA SVĀHĀ.[1]

Dovrà quindi legare il diadema di gemme e d'oro o anche di stoffa.

Grazie a queste due iniziazioni si verifica la purificazione degli elementi e degli aggregati e, attraverso essi, la purificazione del corpo. Eseguita la purificazione del corpo nel terreno adamantino che spetta al corpo, il maestro, sempre tenendo il *maṇḍala* a destra, dovrà condurre il discepolo alla porta meridionale allo scopo di purificare la parola e quindi spruzzarlo di nuovo nei cinque luoghi della nascita, dicendo questo *mantra*:

OṂ A Ā AṂ AḤ HA HĀ HAṂ HAḤ HO PHREṂ DAŚAPĀRAMI- C20
TĀPARIPŪRAṆI SVĀHĀ.[2]

Si ha in questo modo l'iniziazione del nastro. In mancanza di un nastro di gemme o d'oro si può legare sulla fronte una ghirlanda di fiori.

Nell'iniziazione del *vajra* e della campanella adamantina il maestro dovrà spruzzare il discepolo nei cinque luoghi della nascita dicendo questo *mantra*:

OṂ HŪṂ HO SŪRYACANDRAVIŚODHAKA SVĀHĀ.[3]

Quindi, ponendogli sul capo il detto *vajra* e la campanella adamantina dovrà spruzzarlo con l'acqua dalla conca.

Purificata quindi la parola adamantina con queste due iniziazioni, gli dia [l'anello detto] pollice-*vajra*[4] e, fatta una nuova circumambulazione, tenendo il *maṇḍala* a destra, si soffermi sulla porta orientale e quivi spruzzi di nuovo [il discepolo] allo scopo di purificare la mente adamantina. Il *mantra* da recitare in questa iniziazione del voto adamantino è il seguente:

1. «OṂ A I Ṛ U Ḷ, [diventa] perfettamente purificato dai cinque Tathāgata, SVĀHĀ». Cfr. *ibid.*, p. 285.
2. «OṂ A Ā AṂ AḤ HA HĀ HAṂ HAḤ HO PHREṂ, tu che porti a perfezione le dieci *pāramitā*, SVĀHĀ».
3. «OṂ HŪṂ HO, tu perfetto purificatore del sole e della luna, SVĀHĀ». Cfr. *ibid.*, p. 303.
4. Le cinque dita della mano sono associate con i cinque elementi e con i cinque aggregati. Il pollice, simbolo dell'elemento terra, è in connessione con le facoltà dei cinque sensi. Cfr. *ibid.*, p. 308.

OṂ A Ā E AI AR ĀR O AU AL ĀL VIṢAYENDRIYAVIŚODHANI SVĀHĀ.[1]

Quindi, posto il fiore sulle orecchie, ecc., dovrà, nell'iniziazione del nome, spruzzare il discepolo nei cinque luoghi della nascita, dicendo questo *mantra*:

P276*a* OṂ HA HĀ YA YĀ RA RĀ VA VĀ LA LĀ CATURBRAHMAVIHĀRAVIŚUDDHA SVĀHĀ.[2]

Dopo di che, legate ghirlande di fiori alle mani e ai piedi [del discepolo] – in mancanza di braccialetti per le braccia e i piedi –, dovrà proclamare, grazie a questa iniziazione, il [nuovo] nome del discepolo, cioè Vajra così e così.[3]

Quindi, dopo aver purificato, con queste due iniziazioni, la mente adamantina, adesso, allo scopo della purificazione della conoscenza, girando di nuovo intorno al *maṇḍala*, tenendolo a destra, e conducendo il discepolo nella porta occidentale, dovrà spruzzarlo nei cinque luoghi della nascita, conferendogli l'iniziazione con questo *mantra*:

OṂ HAṂ KṢAḤ DHARMACAKRAPRAVARTAKA SVĀHĀ.[4]

Conferita dunque questa iniziazione [del permesso] e purificati così corpo, parola, mente e conoscenza adamantina con le sette iniziazioni, [il maestro] dovrà dare in mano al discepolo il *vajra* e la campanella adamantina e dire: « O Vajra così e così, adesso il maestro, con essi due, dandoti cioè il *vajra* e la campanella adamantina, ti insegnerà la Legge [nella sua forma] pura con suprema compassione ». La quale viene insegnata con le due stanze e mezza seguenti:

1. « OṂ A Ā E AI AR ĀR O AU AL ĀL, tu che purifichi gli oggetti dei sensi e delle facoltà dei sensi, SVĀHĀ ». Cfr. *ibid.*, p. 313.

2. « OṂ HA HĀ YA YĀ RA RĀ VA VĀ LA LĀ, [diventa] purificato dai quattro sentimenti sublimi, SVĀHĀ ».

3. Il *mantra* è citato *ibid.*, pp. 317-18, 324, 453: OṂ HA HĀ YA YĀ RA RĀ VA VĀ LA LĀ SARVAKRODHARĀJĀḤ SABHĀRYĀ MAITRĪKARUṆĀMUDITOPEKṢĀSARVASAMATĀSVABHĀVAṂ VAJRAPŪRVAṄGAMAṂ NĀMA ME DADĀTU HŪṂ HŪṂ PHAṬ. « OṂ HA HĀ YA YĀ RA RĀ VA VĀ LA LĀ, possano tutti i Re dell'ira, insieme con le loro consorti, darmi il nome, accompagnato dalla parola *vajra*, naturato di benevolenza, compassione, gioia ed equanimità e dall'eguaglianza di tutte le cose, HŪṂ HŪṂ PHAṬ ».

4. « OṂ HAṂ KṢAḤ, o tu che metti in moto la ruota della Legge, SVĀHĀ ». Cfr. *ibid.*, p. 333.

« Nella famiglia del *vajra* si privi della vita; nella spada si dicano menzogne; nella gemma si rubino i beni altrui; nella famiglia del loto si prenda la donna altrui; nel disco [si onorino] le bevande alcoliche, le lampade, i Buddha coi loro rispettivi oggetti, nel coltello non si disprezzino [riguardo al] loto etereo, le donne fuori casta, ecc. Per il bene delle creature giova donare il proprio corpo insieme alle ricchezze e non proteggerlo. O figlio di nobile famiglia, lo stato di Buddha, proclamato dai Vittoriosi, non si verifica in altro modo, neanche in eoni infiniti ».

« L'acqua corrisponde alle dee Tārā, ecc., il diadema ai Vittoriosi, il nastro degli eroi alle potenze, il *vajra* e la campanella adamantina al sole e alla luna, il voto agli oggetti [dei sensi], il nome alla benevolenza, ecc., il permesso alla maestà della perfetta illuminazione che, penetrata da Kālacakra, distrugge la paura dell'esistenza. Queste sette iniziazioni, eliminatrici d'ogni macchia impura, debbono essere impartite nel *maṇḍala* ».[1]

Qui, compiuto il rito delle sette iniziazioni nel *maṇḍala*, C21
[il maestro] dovrà pensare che il discepolo è potenziato P276*b*
(*adhiṣṭhāna*) dai Buddha. Nell'interesse dei discepoli anziani e dei novizi, il maestro dovrà quindi dichiarare: « Qui, nel tale anno, nel pio insegnamento del tale re Kalkin, nel tale mese, nel tale plenilunio, nel tale giorno della settimana, nel tale giorno lunare, nella tale costellazione, nella tale giunzione (*yoga*), nella tale mezza giornata lunare, io, maestro adamantino tale e tale, ho consacrato il tale discepolo nel *maṇḍala* del supremo Buddha originario, oppure in altro *maṇḍala*, con le sette iniziazioni; gli ho solennemente profetizzato e dichiarato che realizzerà le perfezioni mondane fino agli dèi Akaniṣṭha, in qualità di guida di tutte le creature, per fargli ottenere i frutti dei meriti spirituali e della conoscenza ».[2] Tale la norma per le sette iniziazioni.

In un altro Tantra, si afferma come, per introdurre i novizi, vi sono cinque iniziazioni in rapporto a una purificazione dei cinque Tathāgata, nel senso che, grazie a

1. LKC, III, 97*cd*-99.

2. Cfr. Hopkins, 1985, p. 358, che dà un'interpretazione diversa.

Vairocana, si ha l'iniziazione dell'acqua, grazie a Ratnasaṃbhava, quella del diadema [e così via]. Ora tutto ciò è contraddittorio.[1] In tutti i Tantra, la divinità della famiglia cui appartiene il discepolo è [infatti accertata] grazie al lancio del fiore nel *maṇḍala*. Grazie ad essa, che porta il diadema, [e] grazie alla *mudrā* di quella famiglia, si ha, del discepolo, la realizzazione. Tale la norma del Beato. Perciò, appunto, nella *Nāmasaṃgīti* è stato detto: « Il Signore il cui diadema è fatto dai cinque Buddha ».[2] Laddove cade il fiore, lì nel mezzo, fornito di diadema, è il Tathāgata, che non è certo in tutti i casi Ratnasaṃbhava. Per ragioni analoghe nel *Laghutantra* non si è parlato di purificazione dell'acqua, ecc., perché vi sono [qui] riti di maggior efficacia.

Il Beato espone adesso l'insegnamento del *dharma* nel-
P277*a* la forma pura, con le parole « si privi della vita », ecc. Qui la privazione della vita e le altre prescrizioni (*samaya*) sono dette in due modi, in senso primario e in senso secondario, non solo, ma come esterne e interne.

A questo proposito, il fatto che, esternamente, il Beato possa uccidere si riferisce a coloro che abbiano commesso i cinque peccati di retribuzione immediata, abbiano danneggiato la Legge del Buddha, abbiano infranto gli impegni (*samaya*). Tale la norma. Tutto ciò, [s'intende], avendo bene accertato prima e poi i cinque peccati di retribuzione immediata.[3] Qui [infatti] taluno può prima aver commesso i cinque peccati di retribuzione immediata ed essere diventato poi esecutore di azioni virtuose, così come Aśoka che fu prima crudele e dopo pio custode della Legge. Danneggiando dunque costui ne deriverebbe, per il devoto dei *mantra*, l'inferno, in quanto egli

1. Una concezione simile si può vedere nel *Sekatānvayasaṃgraha* di Advayavajra (pp. 36-37), dove le consacrazioni sono messe ciascuna in rapporto coi vari Tathāgata (*udaka* = Akṣobhya, *mukuṭa* = Ratnasaṃbhava, ecc.). Si veda Dasgupta, 1950, pp. 160-61. Inoltre tutte le divinità portano il diadema, non solo Ratnasaṃbhava.

2. 59 (= VI, 18). Cfr. Davidson, 1981, p. 26 e Wayman, 1985, p. 79. Nella versione tibetana della SUT questo passo viene tradotto impropriamente: *sangs rgyas mnga' bdag cod pan* invece di *sangs rgyas lnga bdag cod pan*; cfr. P276*b*, l. 7.

3. I cinque peccati capitali, imperdonabili: uccidere la madre, uccidere un santo buddhista, uccidere il padre, causare divisione nella comunità monastica, far sanguinare un Tathāgata.

non conosce ancora appieno il karma buono e cattivo (*śubhāśubha*). Finché quindi non si verifichino le cinque visioni sovrannaturali, i devoti dei *mantra* dovranno astenersi da ogni rito crudele, eccettuati, beninteso, i riti di pacificazione, accrescimento, soggiogamento e attrazione. Analogamente, la menzogna sarà detta per avvantaggiare gli altri e, a questo scopo, si potrà pure rubare e prendere la donna altrui. L'uso degli impegni (*samaya*), bevande inebrianti, ecc., la frequentazione di donne convenienti e non (*varṇāvarṇābhigamana*) [è diretta allo stesso fine]. Il dono stesso, fino a quello [supremo] del proprio corpo,[1] non dev'essere fatto per il proprio interesse. Tale la norma. Pensando che, come adesso uno compie i cinque peccati di retribuzione immediata, così continuerà a fare fino alla morte, allora il Beato potrà di costui compiere l'uccisione, stando nella famiglia dell'ira, di cui avrà realizzato precedentemente i *mantra*, grazie alla concentrazione di Akṣobhya. Tale il senso secondario.

Analogamente, la menzogna dovrà essere detta per aiutare coloro che sono caduti nei cattivi sentieri, non per il proprio interesse; il furto dovrà essere compiuto per impedire a taluno di cadere nei destini degli spiriti famelici (*preta*); l'appropriarsi della donna altrui per impedire a taluno di cadere nei destini degli animali, non per il nostro proprio interesse; l'osservanza degli impegni, cioè delle cinque ambrosie,[2] per distruggere il demone dell'orgoglio di casta.[3]

1. Il tema del dono del proprio corpo, già presente in alcuni Jātaka, in cui si racconta come il Buddha in una sua precedente incarnazione abbia offerto il proprio corpo ad animali e demoni affamati, ha avuto uno sviluppo considerevole nel buddhismo posteriore e di conseguenza in Tibet. Qui lo ritroviamo nel sistema detto *bdud kyi gcod yul* (letteralmente: « tagliare i demoni ») in cui viene praticato il rito del « dono del proprio corpo » (*lus spyin*). Questo rito, comunque, ha certamente una sua struttura sciamanica, come ha ben notato Eliade (1954, p. 463), dalle radici molto arcaiche. Sulla tradizione del *Gcod* e sulla figura di Ma gcig Lab sgron (XI secolo), la « santa » cui si attribuisce la maggior diffusione di questa dottrina in Tibet, si veda Gyatso, 1985 e Orofino, 1987.

2. Sulle cinque ambrosie si veda l'Introduzione, pp. 47 sgg. e sopra, p. 166, nota 3.

3. Cfr. Hopkins, 1985, p. 351.

Similmente, per mandare a buon fine la *mudrā* d'azione (*karmamudrā*), non si dovranno disprezzare le donne fuori casta (*ḍombyādyāḥ*). Il grande dono lo si darà per accumulare meriti spirituali. In tal guisa, quale che sia la famiglia in cui risieda, quella [del *vajra*], della spada, della gemma, del disco, del loto o del coltello,[1] lo *yogin*, realizzato che abbia i *mantra* e provvistosi di adeguato potere, faccia pure qualsiasi cosa, in modo però da non destare la derisione del mondo. Tale il senso secondario.

P277*b*

Si espone adesso il senso primario. « Si privi della vita »: qui, la privazione della vita è la privazione del soffio vitale, nel nostro proprio corpo. Lo *yogin* [in altre parole] dovrà compiere l'arresto di esso « nella famiglia del *vajra* », cioè sulla cima della testa (*uṣṇīṣa*), per cui, grazie a questa privazione del soffio vitale, diverrà uno il cui seme è volto verso l'alto. Tale la norma.

« Nella spada si dicano menzogne »: se qui, da un punto di vista secondario, la menzogna è una parola priva di fondamento, essa, secondo il senso primario, è un insieme di parole che si presenta in forma dei suoni di tutte le creature e che, come tale, insegna contemporaneamente la Legge a tutte le creature. Essa [in quanto tale] si identifica con il suono inarticolato [che sta] nel cuore. Tale la norma.

« Nella gemma si rubino i beni altrui »: qui per « altrui » si intende l'Essere adamantino e per « beni » la gemma, vale a dire la gemma che adempie tutti i desideri. La sottrazione di essa è effettuata nella famiglia della gemma, cioè nella gola, il piano dell'ottava terra (*bhūmi*). Tale la norma.

« Nella famiglia del loto, si prenda la donna altrui »: la donna altrui è la grande *mudrā*, e la presa della donna altrui è l'impadronirsi di essa. Di questa si impadronirà colui il cui seme è volto verso l'alto, nella famiglia del loto, nel piano della decima terra. Tale la norma.

« Nel disco [si onorino] le bevande alcoliche, le lampade, i Buddha coi loro rispettivi oggetti »: qui per bevande

1. Ricordo qui che i sei Tathāgata che presiedono alle sei famiglie sono: Akṣobhya (*vajra*), Amoghasiddhi (spada, *khaḍga*), Ratnasaṃbhava (gemma, *ratna*), Amitābha (loto, *padma*), Vairocana (disco, *cakra*), Vajrasattva (coltello, *karttikā*, ma anche *vajra*). Sul *vajra* a un'unica punta e sul coltello si veda sotto, SU, stanza 66 e commento.

alcoliche si intende il piacere innato. Le lampade sono i cinque organi di senso corrispondenti a GO KU, ecc.[1] Interiormente i Buddha sono le cinque ambrosie. Tali cose devono essere venerate – cioè mangiate – nel disco, nel loto dell'ombelico. Esteriormente, si vuol significare che non bisogna emettere escrementi, urina e seme. Tale il senso primario. P278*a*

« Nel coltello non si disprezzino, [riguardo al] loto etereo, le donne fuori casta, ecc. »: le donne fuori casta non debbono essere disprezzate, « nel loto etereo », cioè nella matrice, in base al principio che nel momento dello scotimento amoroso (*manthāne*) bisogna osservare la castità. Esteriormente, non ci deve essere emissione di seme. Tale la norma.

« Per il bene delle creature, giova donare il proprio corpo, insieme alle ricchezze », con i figli e le mogli, ecc.: esso in altre parole deve essere offerto per accumulare meriti spirituali e di buona condotta. Analogamente, per far carico di buona condotta le donne non devono essere disprezzate nel loto etereo.

In virtù, perciò, di questi due carichi di meriti spirituali e di buona condotta, si fa carico di saggezza, sicché, grazie a questi tre carichi, si verificherà per te, o figlio di buona famiglia, lo stato di perfetto risvegliato, e non certo altrimenti, neanche in infiniti eoni cosmici, com'è stato detto dai Vittoriosi. Tale la norma, circa l'insegnamento della Legge nella sua purezza, qui e in tutti i Tantra.

COMMENTO ALLE STANZE 8-14 DEL « SEKODDEŚA »

Si passa adesso a commentare le parole. « L'altra [purificazione si verifica] grazie alla purificazione degli elementi », ecc. Qui l'iniziazione dell'acqua consiste nella purificazione dei cinque elementi, terra, ecc., nel loro divenire cioè senza ostacoli (*nirāvaraṇatā*), nel senso che gli elementi, terra, ecc., dotati di ostacoli, sono resi perfetti dalle famiglie delle dee Locanā, ecc.

Similmente, l'iniziazione del diadema consiste nella

1. Si veda sopra, p. 166, nota 3.

purificazione dei cinque aggregati, forma, ecc., nel loro divenire cioè senza ostacoli. In altre parole, l'iniziazione del diadema consiste in questo, che i cinque aggregati, forma, ecc., sono resi perfetti da Vairocana, ecc.

Le dieci perfezioni (*pāramitā*) sono il fumo, ecc.[1] La loro purificazione consiste in questo, che esse assumono ad una ad una natura perfetta. L'iniziazione del nastro degli eroi serve a questo scopo.

Il *vajra* e la campanella adamantina simboleggiano il grande immoto e la parola non interrotta dei Buddha. Tutti quanti sono inseparati dal dolore della trasmigra-
P278*b* zione, salvo il *vajra*, che, da esso dolore separato, è il sommo immoto piacere. La campanella adamantina ha, come natura, il suono inarticolato (*anāhata*) che si manifesta ininterrotto (*avicchinna*) nei diversi linguaggi di tutte le infinite creature, dèi, uomini, ecc., allo scopo di insegnare l'ambrosia della Legge. « In uno il sole e la luna », ossia facendo entrare il *prāṇa* e l'*apāna*, che stanno a destra e sinistra, nel singolo canale dell'*avadhūtī*. A questo fine occorre prendere con le mani il *vajra* e la campanella adamantina nell'atteggiamento dell'abbraccio (*āliṅganayogena*).[2] L'iniziazione del *vajra* e della campanella adamantina è la quarta.

L'iniziazione del voto consiste nella purificazione degli organi di senso come la vista, ecc., e dei loro rispettivi oggetti come i colori, ecc. In essa si ha un arresto delle percezioni (*vijñāna*) dei sensi e degli oggetti ordinari (*prākṛta*), mentre le percezioni divine, insieme con i sensi divini della vista, ecc., sono di continuo (*ajasram*) impegnate [nella contemplazione] dell'immagine (*bimba*) della vacuità. Come tale, la quinta iniziazione, quella del voto, ci aiuta a pervenire alla realizzazione della grande *mudrā*.

Il conferimento del nome [iniziatico] che termina in *vajra* serve nell'intenzione [del Beato] a cementare in unità le varie caste dei brahmani, ecc. Di conseguenza questa iniziazione conduce a perfezione i quattro sentimenti sublimi della benevolenza, ecc., e consiste quindi in un'incessante purificazione [dei sentimenti] dell'ira, dell'odio, ecc., che diventano senza ostacoli.

1. Le *pāramitā* sono qui associate ai segni del cammino (*mārganimitta*), su cui si veda l'Introduzione, pp. 93-94 e sotto, *passim*.

2. Cfr. Hopkins, 1985, p. 303.

La settima iniziazione è quella del « permesso »; essa autorizza all'insegnamento del supremo segreto Veicolo adamantino a tutto l'infinito insieme delle creature, secondo le propensioni di ciascuno e secondo la divisione in verità assoluta e relativa, e, come tale, produce lo stato di Buddha.[1]

Queste sette iniziazioni, salvo che nel *maṇḍala* delle polveri colorate, non possono essere impartite altrove, cioè in nessun altro *maṇḍala*, fatto di stoffe, ecc. Le iniziazioni [superiori] della coppa, ecc., possono essere conferite anche senza *maṇḍala*.

LE INIZIAZIONI SUPERIORI: TRASCRIZIONE DEL « LAGHUKĀLACAKRA » (III, 118 SGG.) E DELLA « VIMALAPRABHĀ »

Delle undici iniziazioni precedentemente menzionate P279*a*
[il Beato] ha così spiegato le sette iniziazioni inferiori, che, consistenti nella verità relativa inferiore, fungono [per così dire] da gradini che conducono via via al palazzo delle perfezioni ordinarie e di quella straordinaria. Ciò fatto, col verso che comincia con le parole « coppa », ecc., egli riassume le tre iniziazioni [superiori] che appartengono alla verità relativa degli *yogin*, sono strumento di realizzazione delle perfezioni ordinarie e ci aiutano a raggiungere la verità suprema.

15*ab*. [*Le tre successive iniziazioni sono quelle della*] *coppa, l'iniziazione delle parti segrete, quella chiamata della conoscenza attraverso la saggezza*

« Fino a dieci anni, [la saggezza], unica [in principio], diventa via via decuplice, e può essere solo vista e tocca-

1. Secondo LKC, III, 100, le prime sette iniziazioni conferiscono simbolicamente le prime sette terre del Bodhisattva (*prabhākārī*, ecc., si veda l'Introduzione, pp. 76-77). Le due iniziazioni superiori del vaso e delle parti segrete conferiscono l'ottava e nona terra (*acalā* e *sādhumatī*) da cui non si può tornare indietro. La terza iniziazione superiore (la conoscenza della *prajñā*) conferisce la decima terra, *dharmameghā*. La quarta e ultima consacrazione conferisce le ultime due terre, cioè lo stato di Buddha. Si veda la VP *ad* LKC, III, 100.

ta; sicché abbracciate e venerate possono essere soltanto le quattro e le sei[1] successive, cominciando da quella dell'aria. La *mudrā* che ha passato i vent'anni è fonte di paura tremenda, manifestazione (*aṃśa*) delle ire, degli spiriti e dei demoni. Ai fini dell'iniziazione [soltanto le dette] quattro e sei sono fonte di identico piacere, le altre servono per la meditazione ».[2]

« Il toccare, prima di tutto, il seno della saggezza, è la iniziazione della coppa. Grazie alle parti segrete si ha l'iniziazione delle parti segrete, con la visione e gustazione della luna. Nell'iniziazione della conoscenza della saggezza, dopo aver purificato, con tutte le famiglie dei Vittoriosi, con le membra e con i volti, [quanto occorre purificare], il maestro dovrà dare la *mudrā* al discepolo, prendendo a testimone il Vittorioso ».[3]

« [Il maestro] possiederà quindi una bella giovane, fornita di tutti gli ornamenti, simile a oro fuso, di dodici anni, mestruata, per mezzo della gemma del [suo] *vajra*, essenziato di saggezza e mezzo; e, conosciuta la purità del discepolo, gli metterà in bocca il suo stesso *vajra* fornito di seme. Ciò fatto, gli darà la sua propria *mudrā* oppure anche l'altra, congiunta con la via del fumo, ecc. ».[4]

« Giovinette spaurite, mentalmente confuse, insincere, soggette ad altri, malate, gravide, rissose, insensibili, cupide di beni [materiali], vaghe di litigi e menzogne, non
P279*b* integre di tutti gli arti, impure – queste, o Re, da un maestro avveduto debbono essere evitate nell'iniziazione della conoscenza della saggezza. Onorate sempre debbono essere quelle già dette, devote al Buddha, capaci di mantenere [segreti] gli impegni (*samaya*) del maestro ».[5]

C22 Adesso si parlerà del rituale delle iniziazioni superiori, che sono tre, quella della coppa, ecc. Qui, per celebrare l'iniziazione della coppa, ecc., giova evitare una *mudrā*,

1. Il numero quattro nel testo è simbolicamente espresso dalla parola « mare » e il numero sei dalla parola « sapore ».
2. LKC, III, 118.
3. LKC, III, 119.
4. LKC, III, 120. Si veda sotto, p. 194, nota 2, e il commento. « Congiunta con la via del fumo, ecc. » significa che è un elemento indispensabile per la realizzazione dei dieci segni del fumo, ecc.
5. LKC, III, 121.

cioè una giovinetta, fino a dieci anni compiuti. Essa infatti si identifica con la perfezione della saggezza (*prajñāpāramitā*) la quale è [in principio] unica e diventa via via decuplice, anno per anno, in virtù della purificazione [della perfezione, *pāramitā*] del dono e così via. Qui, poi, finché non si ha la caduta dei denti, [predomina] l'elemento del conoscere (*jñānadhātu*), perché è inalterabile (*avyaya*). Dopo la caduta dei denti, si ha l'elemento dell'etere.

[Fino a dieci anni] questa giovinetta, vergine, in rapporto con questi due elementi, può essere dal discepolo vista, toccata, adorata [ma nulla più]. Abbracciata può essere invece una giovinetta, cominciando dagli undici anni fino ai venti. Le quattro più sei oggetto qui di venerazione sono in relazione con gli elementi come l'aria, ecc., sicché la giovinetta di undici anni corrisponde all'aria, la dodicenne al fuoco, la tredicenne all'acqua, la quattordicenne alla terra. Tali le quattro [di cui si è parlato nella stanza]. La quindicenne [corrisponde] al suono, la sedicenne al tatto, la diciassettenne al sapore, la diciottenne alla forma, la diciannovenne all'odore, la ventenne all'elemento dei *dharma*. Quelle poi che hanno passato i vent'anni sono « fonte di paura tremenda, manifestazione delle ire, degli spiriti e dei demoni ». Qui dunque dopo i vent'anni, a cominciare dalle ventunenni, si hanno via via la Atinīlā (« Nerissima »), la Atibalā (« Robustissima »), la Jambhī (« Ingorda »), la Mānī (« Arrogante »), la Stambhī (« Rigida »), la Mārīcī (« Scintillante »), la Cundā,[1] la Bhṛkuṭī (« Corrucciata »), la Vajraśṛṅkhalā (« Catena di acciaio »), la Raudrākṣī (« Occhio feroce »). Queste dieci sono le dee dell'ira. Manifestazione degli spiriti maligni sono le donne dai trentun anni ai trentotto compresi. Esse sono otto, vale a dire Carcikā, Vārāhī, Raudrī, Aindrī, Brāhmaṇī, Mahālakṣmī, Kaumārī e Vaiṣṇavī. Manifestazione infine dei demoni sono P280*a*
le donne dai trentanove anni ai quarantasei compresi. Anch'esse sono otto, cioè Faccia di cagna, Faccia di scrofa, Faccia di tigre, Faccia di sciacallo, Faccia di *garuḍa*, Faccia di gufo, Faccia di avvoltoio e Faccia di cornacchia. Le *mudrā* fino ai quarantasei anni sono utilizzabili « per la meditazione ». « Ai fini dell'iniziazione le quattro e le sei

1. Cfr. Puspa Niyogi, 1977.

[del primo gruppo] sono fonte di un piacere identico»: esse, in realtà, sono nove, dall'elemento fuoco all'elemento dei *dharma*, perché [la prima], quella corrispondente all'elemento aria [di undici anni], giova evitarla, non essendo mestruata. Tale la norma.

Qui l'iniziazione superiore è duplice, una diretta alla conoscenza del cammino, per introdurre ad esso le creature, e al conferimento della necessaria potestà per studiare i Tantra, e l'altra[1] che conferisce il grado di grande maestro e crea un insegnante.

Le tre iniziazioni superiori

1) In questa iniziazione, innanzi tutto, il discepolo dovrà offrire al maestro una bella giovinetta, priva dei difetti di essere spaurita, confusa e via dicendo, di dodici anni, ecc., già completamente matura (*paripācitā*). Fatta quindi la supplica, ecc., il discepolo invocherà il maestro con le stanze di lode che indicheremo più in là. Il maestro, soddisfatto, farà quindi toccare, secondo l'uso del mondo,[2] il seno della sua *mudrā*. L'iniziazione della coppa non è altro che questa.

2) Adorate quindi le parti segrete, [il maestro] offrirà l'ambrosia al discepolo e gli farà vedere il loto della *mudrā*.[3] E con ciò viene compiuta l'iniziazione delle parti segrete, appunto con queste due cose, cioè la gustazione della luna [seme] e lo sguardo.[4]

3) Nell'iniziazione della conoscenza della saggezza, [il maestro] farà [innanzi tutto] un unico fascio (*kalāpinī*) delle cinque famiglie (*kula*), per mezzo dei semi OṂ, ecc., e quindi offrirà la *mudrā* al discepolo, affinché egli l'abbracci e si unisca con lei. [Ciò fatto,] il maestro prenderà
P280*b* a testimone il Vittorioso, l'Essere adamantino, così [pen-
C23 sando]: «Costui è una creatura sventurata:[5] queste iniziazioni servono a conferirgli la potestà necessaria (*adhi-*

1. Quella superiore-superiore.
2. Ossia fisicamente.
3. Ossia la vulva.
4. Si veda sotto, SU, stanza 63*cd* e commento.
5. Il discepolo è ancora immerso nel *saṃsāra*.

kāra) per eseguire le meditazioni (*bhāvanā*), ecc., e per studiare i Tantra, non per insegnare i Tantra ai discepoli e per tracciare il *maṇḍala*».[1]

Tali, innanzi tutto, le norme per le iniziazioni che servono a introdurre il discepolo.

L'iniziazione per introdurre le creature dal punto di vista della verità relativa del mondo [può essere considerata anche] quadrupla, [nel senso che] si ha [dapprima] col sorriso [la cosiddetta iniziazione del] maestro – con la quale si purificano gli dèi, giovandosi di un piacere seminale doppio –, poi, con lo sguardo, [l'iniziazione delle] parti segrete – giovandosi di un piacere seminale triplo –, quindi [l'iniziazione] dell'abbraccio – giovandosi di un piacere seminale quadruplo –, ed infine [l'iniziazione della] coppia – giovandosi di un piacere seminale quintuplo.[2]

Le tre iniziazioni superiori-superiori

Si parlerà adesso dell'iniziazione diretta al perfetto dominio di tutti i Tantra, ascoltati e conosciuti insieme coi loro commenti. [In essa] sono via via descritte le dieci

1. Nel testo sanscrito leggiamo *tantraśravaṇāya na śiṣyānām*. In C *na* è omesso, e nel manoscritto B si trova subito prima di *tantraśravaṇāya* (*tantraśrāvaṇāya* in C).

2. Il passo non è chiarissimo, ma sembra che Puṇḍarīka abbia qui avuto in mente HT, II, 3, 11 sgg.: *hasitaśuddhyā tv ācārya īkṣaṇe guhyakas tathā / prajñā <hi> pāṇyavāptau ca tat punar dvandvatantrake*: «(... le quattro consacrazioni, quella del Maestro, quella del Segreto, quella della Prajñā e la Quarta). La prima è rappresentata da un sorriso, la seconda da uno sguardo, la terza in un abbraccio e la quarta nell'unione» (Snellgrove, 1959, vol. I, pp. 95-96). I piaceri seminali doppio (doppio, s'intende, a paragone di quello «semplice» della vita ordinaria), triplo, quadruplo e quintuplo sono evidentemente da mettere in rapporto coi quattro stadi della discesa del seme e coi rispettivi quattro diletti.

I termini *āliṅgana*, *pāṇyavāpti*, *hasita*, *prekṣita*, ecc., ricorrono anche nell'antico buddhismo, riferiti alle unioni degli dèi del Mondo del Desiderio. Gli dèi del gruppo dei quattro Grandi Re e dei Trentatré si uniscono come gli uomini ma il loro seme è costituito di aria. Dagli Yāma il fuoco del desiderio è estinto con l'abbraccio (*āliṅgana*); dai Tuṣita stringendosi per mano (*pāṇisaṃprāptyā*); dai Nirmāṇarati sorridendosi l'un l'altro (*hasita*); dai Paranirmitavaśavartin guardandosi reciprocamente (*prekṣita*, *nirīkṣita*). Si veda AK, III, 69 e *Yogācārabhūmi*, p. 100.

saggezze (*vidyā*) che a questo fine devono essere offerte dal discepolo laico al maestro.[1] Nel *Mūlatantra* il Beato dice:

« Una figlia della sorella, una figlia, una sorella, la madre, la madre della moglie, la moglie di uno zio materno, la moglie di un fratello del padre, una sorella del padre, una sorella della madre, la propria bella moglie, tali le dieci saggezze, nate nel proprio gruppo sociale, che il discepolo aspirante alla liberazione, nel momento dell'iniziazione, deve offrire [al maestro]. [La loro età] va da Tārā [undici anni] fino all'elemento dei *dharma* [venti anni]. Se il discepolo non dà al maestro queste saggezze per proteggere la sua famiglia, [il maestro] non dovrà impartirgli l'iniziazione. I discepoli, se laici, non possono giovarsi di altre saggezze. Il maestro, o Re, dovrà invece impartire l'iniziazione ai monaci e ai novizi (*śrāmaṇera*) giovandosi di altre saggezze, di casta servile, ecc., consacrate nel *maṇḍala*. Queste, di un'età sempre compresa tra gli undici e i vent'anni, sono [come prima] dieci, e precisamente: di casta servile, guerriera, brahmana, artigiana, lavandaie, pescatrici (*kaivartī*), attrici, tintore, conciatrici,

1. Le *mudrā* offerte al maestro dai discepoli laici simboleggiano le dieci relazioni familiari femminili, madre, sorella, ecc., e debbono essere scelte dal discepolo nel suo stesso *gotra* o gruppo sociale. Le *mudrā* offerte dai novizi e dai monaci possono appartenere a varie caste (ne sono elencate dieci), dando preferenza a quelle inferiori. Il concetto, come osserva Dasgupta, 1950, p. 103, è che « lo *yogin* non dovrebbe avere alcuna idea di una differenza fra la madre, le sorelle, le figlie e qualunque altra donna, anche di infima casta. Se vi è una qualche idea di distinzione lo *yogin* è da ritenersi non ancora del tutto idoneo allo yoga, poiché non ha ottenuto la conoscenza della *śūnyatā* che cancella ogni idea di distinzione di questo tipo. Si ammonisce quindi che la *prajñā* deve essere adorata facendo attenzione che non sorga alcuna idea di differenza ». Si vedano i vari testi addotti da Dasgupta. Analoghe distinzioni si trovano anche nei Tantra induisti. Jayaratha, commentando un passo del *Tantrāloka* di Abhinavagupta (XXIX, 101, 102), osserva che « qui nella scuola del maestro, cioè nella nostra scuola, siffatta potenza è considerata di tre specie, cioè figlia, madre, sorella, in senso primo, poiché si sottolinea così che lo stato di identità tra essa e il celebrante supera ogni altra relazione, di sangue o spirituale ». Lo stesso concetto è detto in breve da Abhinavagupta (XXIX, 100*b*-101*a*): « La caratteristica che deve avere la potenza è questa soltanto, cioè uno stato di identità perfetta con chi la possiede. Tale dunque occorre eleggere la propria potenza. Tutte le altre caratteristiche – casta [bellezza, età] – sono da tenere in non cale ».

caṇḍālī. Tali per tradizione le "grandi saggezze" che con- P281*a*
feriscono fruizione e liberazione ».

In tal modo, in base a quanto è stato detto, da esse (*mudrā*) sono purificate le dieci perfezioni, le dieci facoltà (*vaśitā*), le dieci terre, le dieci forze.[1] Per ottenere il [detto] perfetto dominio, chi desidera il grado di maestro del *maṇḍala* deve quindi offrire dieci *mudrā*. Tale la norma del Tathāgata. Offerte così le dieci *mudrā*, il discepolo solleciterà un'indicazione dal maestro, dicendogli: « Che debbo fare adesso, o Beato, [ora che tu] hai ottenuto le dieci Perfezioni? ». Al che il maestro dirà: « Tu tra queste dieci prenderai questa come tua propria moglie e insie-
me con essa mi supplicherai ». I monaci e i novizi pren- C24
deranno per moglie una *caṇḍālī*. Presa quindi questa moglie per ordine del maestro, essi due faranno un *maṇḍala* con fiori gialli, ecc., e quindi lo supplicheranno:

« Lode a te, Kālacakra, che ti adoperi a distruggere tutti gli ostacoli. Lode a te pieno come sei del supremo immoto piacere, a te, che hai come corpo la conoscenza. Dammi in dono adesso, o Signore, con questa iniziazione, il *bodhicitta* immoto, fatto di compassione e vacuità. Io sarò tuo servo, per sempre, coi figli, le mogli, ecc., e, sino a che non avrò raggiunto l'essenza (*maṇḍa*) dell'illuminazione, non avrò altro rifugio ».

Veduto quindi il discepolo che lo supplica insieme con la moglie, il maestro toglierà alla giovinetta che rappresenta Śabdavajrā[2] tutti gli ornamenti e, denudatala, l'abbraccerà. Per un laico, costei [rappresenta] la madre della moglie. Il maestro disporrà quindi in cerchio la ruota delle *yoginī*, che sarà costituita da nove saggezze, ciascuna nel posto che le compete: a est Tārā, a sud Pāṇḍarā, a nord Māmakī, a ovest Locanā, a sud-est Sparśavajrā, a sud-ovest Rasavajrā, a nord-est Rūpavajrā, a nord-
ovest Gandhavajrā. Esse debbono essere nude, coi capelli P281*b*
sciolti, con un coltello e un cranio in mano.

1. Tutti questi poteri o prerogative tradizionalmente attribuiti al Buddha sono elencati nella *Mahāvyutpatti* e in Edgerton, 1953, *s.v.*, cui si rimanda.

2. Śabdavajrā rappresenta, a quanto pare, la moglie del maestro e sta con lui nel centro della ruota, composta da otto *yoginī* (sono quindi nove in tutto). La decima *yoginī* è già stata offerta dal maestro al discepolo.

[Riassumendo], l'iniziazione precedente – quella settuplice – si celebra con l'acqua, ecc., l'iniziazione superiore con una comune (*sāmānya*) *mudrā* d'azione e quella superiore-superiore con le anzidette dieci [*mudrā*] provenienti da casta servile, ecc., sì che [il maestro possa poi] offrire la *mudrā* [al discepolo].[1] Il maestro dovrà aspergere il monaco (*bhikṣu*) per mezzo di otto vasi e dei due della vittoria e del trionfo. Il novizio (*śrāmaṇera*) dovrà essere asperso [dal maestro] che sarà in compagnia di sei *mudrā*, scelte tra esse, per mezzo di quattro vasi e dei due della vittoria e del trionfo. Il laico (*gṛhastha*) dovrà essere asperso [dal maestro], che sarà in compagnia della sua sola moglie, scelta tra esse nove, per mezzo del solo vaso del trionfo, conformemente al rito precedentemente esposto. Il maestro quindi dovrà offrire al discepolo la *mudrā* per conferirgli l'iniziazione della coppa.[2]

Qui la «bella giovane» dovrà essere «fornita di tutti [i suoi] ornamenti, simile a oro fuso, di dodici anni» fino a venti, già «mestruata». Il maestro, unitosi ad essa con «la gemma del [suo] *vajra*», in base allo yoga delle divinità (*devatāyogena*) «essenziato di saggezza e mezzo»,[3] «e conosciuta la purità del discepolo», in questa iniziazione superiore-superiore «gli metterà in bocca il suo stesso

1. Si veda sotto, dove si parla dell'offerta della *mudrā* al discepolo. Tutti i manoscritti, e così pure la traduzione tibetana, pongono un segno di interpunzione dopo *daśabhir*. Con un segno di interpunzione dopo *mudrāsamarpaṇāya* la frase seguente si potrebbe tradurre: «Il maestro, che sarà in compagnia di dieci [*mudrā*], dovrà aspergere il monaco...». Questa interpretazione non sembra tuttavia convincente.

2. A quanto sembra di capire, il discepolo ha già una sua propria moglie, scelta dal maestro, tra le dieci che gli sono state offerte; e così una sua propria moglie ha pure il maestro. Stabilite le mogli e dopo che il discepolo e la sua propria moglie hanno fatto la supplica, il maestro comincia il rituale vero e proprio, offrendo al discepolo la conveniente *mudrā*, la quale, com'è detto nella stanza, è la *mudrā* propria del maestro, cioè la moglie del maestro, già da lui abbracciata, ecc., o «anche l'altra», vale a dire la moglie del discepolo (già stabilita precedentemente), che il maestro prima abbraccia, ecc., e poi offre di nuovo al discepolo.

3. Mentre nella stanza l'epiteto «essenziato di saggezza e mezzo» è riferito al *vajra*, nella traduzione tibetana e nel commento di Puṇḍarīka questo epiteto è riferito a *devatāyogena*. Il rito iniziatico è parte dell'*utpattikrama* o «stadio di generazione». Si veda l'Introduzione, pp. 81, 93.

vajra fornito di seme». Il maestro quindi «gli darà la sua propria *mudrā*» da lui già abbracciata o anche, volendo, può dirigersi di persona verso la moglie del figlio [spirituale, per possederla], e poi, giunto il momento dell'iniziazione, offrirla di nuovo al discepolo. Qui, nell'iniziazione del vaso, il mezzo (*upāya*)[1] tocca il seno della saggezza del maestro o il maestro [tocca il seno] della moglie del discepolo.[2]

Nell'iniziazione delle parti segrete il maestro dovrà mettere il proprio *vajra* nella bocca della moglie del discepolo e, bendati gli occhi al discepolo, dovrà suggere la *naranāsikā*[3] della saggezza; dopo di che, il maestro dovrà offrire la sua propria *mudrā* al discepolo, con l'idea che è la moglie di lui.[4]

Tale in tutte le scritture il rituale dell'iniziazione per ottenere l'anzidetto perfetto dominio.[5] P282*a*

Se le *mudrā* sono dieci, il maestro dovrà offrire al di- C25
scepolo tutte quelle che questi riuscirà a possedere, da due periodi di ventiquattro minuti (*ghaṭikā*) dopo la mezzanotte fino al sorgere del sole. A questo punto il maestro dovrà sciogliere la ruota del gruppo (*gaṇacakra*)[6] e, scioltala, confidare al discepolo il comandamento (*saṃvara*): «Quel momento innato (*sahajakṣaṇa*) che [si verifica] alla fine del diletto "multiforme" (*viramānanda*), che si determina [a sua volta] alla fine dei tre *bindu*,[7] è stato da me esposto secondo la verità relativa del mondo (*saṃvṛtyā*), non secondo la verità assoluta (*vivṛtyā*). Secondo la verità assoluta esso è il piacere non effuso degli *yogin*.

1. Cioè il discepolo.

2. In C dopo *svabhāryāṃ samarpayet* manca la frase seguente: *atra prajñāyāḥ stanasparśanam (sparśam* in B) *upāyaḥ karoti / guroḥ śiṣyabhāryā karoti kalaśābhiṣeke / guhyābhiṣeke śiṣyabhāryāyā mukhe vajram kṣipet*. Tale la lezione di A e B. Abbiamo tradotto seguendo il tibetano, che legge *bla ma la slob ma chung mar byed do* (*guruḥ śiṣyabhāryāyā karoti*) (P281*cd*). Il «mezzo» (*upāya*) è il discepolo contrapposto alla «saggezza» (*prajñā*) rappresentata dalla giovinetta.

3. Termine esoterico che in questo contesto significa clitoride.

4. Si avrà così la terza iniziazione, quella della conoscenza della saggezza (*prajñājñāna*).

5. Si veda sopra, p. 193.

6. Cioè il gruppo tantrico.

7. I tre *bindu* di corpo, parola e mente, cui segue il quarto *bindu*, associato alla conoscenza e proprio del diletto innato.

Perciò questo grande piacere (*mahāsukha*) devi ben custodirlo.

« Ché, com'è stato detto nel *Mūlatantra*:

« "Nell'unione con la *mudrā* d'azione, nella concupiscenza per la *mudrā* di conoscenza, il *bodhicitta* dev'essere ben custodito da chi è costante nei voti. Messo il *liṅga* nella vulva, occorre non emettere il seme e visualizzare l'immagine (*bimba*) del Buddha, estendentesi a tutti e tre i mondi, completamente. Grazie [al *bodhicitta*] così custodito, si verifica qui in questa stessa nascita la condizione di perfetto risvegliato, completa di buona condotta e ben provvista di meriti spirituali e conoscenza. I Buddha perfetti, che stanno nei tre tempi, sono provvisti delle dieci perfezioni (*pāramitā*). Grazie [al *bodhicitta*] così custodito, è messa in moto, da tutti i perfetti risvegliati, la ruota della Legge. Più elevata di questa non c'è altra conoscenza – conoscenza che signoreggia i tre mondi (*traidhātuka*), inseparata dalla vacuità e dalla compassione, per il buon successo del nostro e dell'altrui fine. Se tu, o figlio, custodirai il comandamento di tutti i Protettori, allora otterrai la perfetta illuminazione, protetto da tutti i Buddha. Se invece, sopraffatto dalla passione, non custodirai questo comandamento, da te preso davanti al Signore, andrai nell'inferno. Se, per debolezza di mente, il *bodhicitta* viene emesso nella vulva, allora [quanto di esso rimane] fuori dal loto giova raccoglierlo con la lingua,
P282*b* conoscendo [la donna] per vera e pura *mudrā*" ».[1]

Dato così dal maestro il comandamento al discepolo e data dal discepolo la santa retribuzione (*dakṣiṇā*), questi, fatto di nuovo il *maṇḍala*, gli dovrà così chiedere: « Beato, degnati di darmi in dono l'opera sull'iniziazione ». Il maestro, a queste parole, si rivolgerà al discepolo dicendo: « Questo piacere comune a tutte le creature secondo la realtà convenzionale del mondo, caratterizzato dai sedici diletti, è stato estratto da Mañjuvajra dal supremo

1. La necessità di un'attenta custodia del seme (nel caso di uno *yogin* germe potenziale di futuri Bodhisattva), che eventualmente si spargesse al di fuori – per cui diventerebbe oggetto di concupiscenza da parte di demoni e falsi *yogin* –, è particolarmente discussa nel LKC, V, 78-85 e da Puṇḍarīka nel suo commento. Sul riconoscimento della partner quale vera e pura *mudrā* si veda anche Puṇḍarīka, *Paramārthasevā*, f. 68, ll. 23-26.

originario Buddha[1] e descritto con le stanze che vanno dalla centoventunesima in poi.[2] Esse cominciano con le parole: "La passione provoca", ecc. ».

« La passione (*kāmā*) provoca [in principio] nella mente del mondo (*jagat*) una perturbazione (*kṣobha*); subito dopo [prende il nome di] "piena" (*pūrṇā*) e raggiunge uno stato di pienezza. Quindi, nello stato di "fiamma" (*jvālā*), fa colare giù, dalla testa che ne è piena, il *bindu*, avendo
disciolta la luna. Nello stato quindi di *oḍḍā*,[3] dà [infine] C26
un sommo diletto, da essa per natura attirato, al termine dell'uscita (*mokṣa*) dei tre *bindu*. In corrispondenza coi vari piaceri si hanno dunque: la vista, il contatto, l'unione e l'effusione ».[4]

« La passione, negli uomini, genera in principio un diletto per mezzo dello sguardo e, subito dopo, [nello stato di] "piena", genera, nel nostro proprio corpo, il cosiddetto "sommo diletto"; dopo ancora, [nello stato di] "fiamma", facendo colare il *bindu*, gode di adamantino diletto "multiforme" nel loto; da ultimo, nello stato di *oḍḍā*, alla fine dei tre *bindu*, genera l'adamantino "diletto innato", che corrisponde all'effusione (*kṣara*) ».[5]

« "Passione", "diletto", "sussulto" ed "effusione": con questa tetrade si ha la prima unione (*yoga*); "piena", "potenza", "soprassalto" e "diletto supremo": ecco la seconda; "fiamma", "*bindu*", "vibrazione" e "diletto multiforme": ecco la terza; "*oḍḍā*", "suono", "sonno" e "diletto innato": tale la quarta [unione] ».[6]

Qui, nella mente di tutte [le creature] del mondo, la P283*a*
passione (*kāmā*) provoca una perturbazione, che corrisponde al cosiddetto « diletto iniziale » (*prathamānanda*) e quindi, nello stato di « piena », raggiunge nella fronte una condizione di pienezza – essendo essa fronte piena di *bodhicitta* – in virtù dell'abbraccio, ecc., con la saggezza. [Questo] secondo [momento corrisponde al cosiddet-

1. Il *Mūlakālacakratantra*.
2. Nel testo edito del LKC, dalla centoventiduesima.
3. Il termine *oḍḍā*, di incerta etimologia e significato, ricorre, a quanto pare, solo nel LKC.
4. LKC, III, 122.
5. LKC, III, 123.
6. LKC, III, 124.

to] « diletto supremo » (*paramānanda*). Quindi, nello stato di « fiamma » (*jvālā*), nell'unione sessuale, fa colare il *bindu* giù dalla testa (*uttamāṅga*), che ne è piena, avendo disciolto la luna, provocando così il terzo diletto, detto « multiforme » (*viramānanda*). Quindi ancora, nello stato di *oḍḍā*, nel momento dell'effusione del seme, alla fine dei tre *bindu* di corpo, voce e mente, nel momento cioè della fuoriuscita (*nirgama*) del quarto *bindu*, provoca [il quarto] diletto, detto « innato ».

In tal modo, ogni cinque e cinque *kalā* [*pratipad*, ecc.], che, costituite rispettivamente da etere, aria, fuoco, acqua e terra, sono chiamate *nandā*, *bhadrā*, *jayā*, *riktā*, *pūrṇā* e corrispondono ai suoni A I Ṛ U Ḷ, A E AR O AL, HA YA RA VA LA, si ha un diletto, nel senso che il quinto giorno lunare (*tithi*) è pieno di diletto (*ānanda*), il decimo di « sommo diletto » (*paramānanda*), il quindicesimo di « diletto multiforme » (*viramānanda*).[1]

La sedicesima *kalā*, il « diletto innato » (*sahajānanda*), è la sintesi, il miscuglio, l'insieme, il legame di tutti gli elementi.[2]

In tal modo la concupiscenza (*rāga*) è, del *bodhicitta*, la quindicina chiara, l'assenza di concupiscenza (*virāga*) è la quindicina scura, ché, com'è detto nella *Nāmasaṃgīti*:

« Egli è la grande concupiscenza che è il principio della non concupiscenza. Egli è onnicolore, fiammeggiante.

1. La corrispondenza delle *kalā* lunari nella quindicina chiara e nella quindicina scura con le varie vocali è diffusamente esposta in LKC, I, 8; cfr. Newman, 1987, pp. 442 sgg.

2. Il concetto, nell'insieme, è chiaro. Nella sua discesa dalla testa il seme (*bindu*) determina quattro diversi « diletti », durante i quali assume rispettivamente il nome di *bindu*-corpo, *bindu*-parola, *bindu*-mente e *bindu*-conoscenza. I diletti sono messi in rapporto con le varie fasi della luna (il seme è la luna). Le quindici *kalā* lunari sono divise in tre gruppi di cinque, chiamate, in ogni gruppo, *nandā*, *bhadrā*, *jayā*, *riktā* e *pūrṇā*. In ogni quindicina ci sono, quindi, tre fasi « piene », le quali sono messe in rapporto con la fase culminante di ognuno dei tre diletti. La sedicesima *kalā* è il quarto diletto, il diletto innato. Nei diletti si possono scorgere, secondo un'altra suddivisione, quattro gradi, determinati da corpo, parola, mente e conoscenza. L'equivalenza delle *tithi* con le vocali e con le serie consonantiche delle gutturali (K), delle palatali (C), delle cacuminali (Ṭ), ecc., è diffusamente esposta nella VP, *ad* LKC, I, 8.

Egli ha come giaciglio (*paryaṅka*) il *vajra* completamente eretto e detiene la legge della recitazione dei Buddha ».[1]

E ancora:

« Egli è onniforme e informe e trattiene in sé la metà della metà dei sedici *bindu*. Egli è privo di *kalā*, trascendente il numero, detentore della cima della quarta meditazione ».[2]

1. NS, 109*cd*-110*ab* (= VIII, 33*cd*-34*ab*). Si vedano Davidson, 1981, p. 32; Wayman, 1985, pp. 95-96. Diamo qui di seguito la spiegazione che di questa strofa dà Vajrapāṇi (Cicuzza, 1994, pp. 130-31): « Spiegheremo adesso questo passo adamantino [essenziale, esoterico] attinente all'iniziazione. La non concupiscenza che equivale alla quindicina scura è stata esposta in precedenza. L'espressione *virāgādimahārāga* è un *tatpuruṣa* e va pertanto intesa nel senso [che Egli] è la grande concupiscenza che è il principio della non concupiscenza. Il contrario della non concupiscenza è la concupiscenza, cioè la quindicina chiara, costituita da quindici *kalā*, cui fa seguito la grande concupiscenza, cioè la sedicesima *kalā*. "Egli che ha come giaciglio il *vajra* risvegliato". Il *vajra* risvegliato è il *vajra* in erezione. Il *bodhicitta* che ha come base il *vajra* in erezione è in questo senso il *bodhicitta* che sta nel loto interno alla gemma, in quanto resta immoto [senza fuoriuscire]. "Egli che detiene la legge della recitazione dei Buddha", ossia che detiene i quattro *bindu* di corpo, parola, mente e conoscenza ». Secondo altri interpreti l'espressione *saṃbuddhavajraparyaṅka* ha l'ovvio significato di « assiso nella posizione adamantina (*paryaṅka*) dei perfetti risvegliati ».

2. NS, 144 (= X, 3). Davidson, 1981, p. 36, traduce: « Mantiene il limite al livello della quarta meditazione », e in nota osserva: « Riferimento al sistema dei quattro *dhyāna* e *samāpatti*: si veda Har Dayal, 1932, pp. 230 sgg. ». Diamo qui di seguito la spiegazione che di questa stanza dà Vajrapāṇi (Cicuzza, 1994, pp. 155-57): « Spiegheremo adesso il senso primario di questo passo adamantino [essenziale, esoterico] che comincia con le parole "onniforme e informe". Qui con l'espressione "onniforme e informe" si designa la causa. La cosa vista attraverso la ritrazione (un vaso, un tessuto, ecc.) si manifesta come un'immagine che appaia in uno specchio magico. Essa è "onniforme", priva di pensiero differenziato, non erronea, perché vista attraverso la percezione diretta, e "informe", perché, priva com'è di pensiero differenziato, trascende la struttura materiale formata da atomi. Essa è percepibile con occhi mezzo chiusi e mezzo aperti e, per questo appunto, non è né forma (*rūpa*) né diversa dalla forma, non percepibile attraverso l'occhio né senza l'occhio. Questa causa, espressa con le parole "onniforme e informe", è, in conclusione, la perfezione della conoscenza (*prajñāpāramitā*), la grande vacuità provvista di tutti gli ottimi aspetti o, alternativamente, l'immagine del Buddha, che pervade senza resto tutti e tre i mondi. Il frutto che nasce da questa causa, secondo quanto dicono i Tathāgata, è il supremo immoto piacere, la grande conoscenza della saggezza che "trattiene in sé la metà della metà dei sedici *bindu*". La metà delle sedici *kalā* è otto e la metà di otto sono i quattro

C27 Tale la norma del Beato. Dal punto di vista della realtà vera, la conoscenza della grande *mudrā* può essere rag-
P283*b* giunta [leggendo] il quinto capitolo e qui non ci si sofferma diffusamente su di essa.

Si espongono adesso le quattro unioni (*yoga*) dei sedici diletti. Con le parole « passione » (*kāmā*), ecc., si vuol significare questo, che per tutte le creature, in base alla differenziazione di veglia, sogno, sonno profondo e quarto stato, c'è un'unione con corpo, parola, mente e conoscenza. I diletti, secondo i loro vari stadi, sono anch'essi sedici.[1]

A questo proposito, la « passione » (*kāmā*) è il diletto-corpo; il « diletto » (*ānanda*) è il diletto-parola; il « sussulto » (*kampā*) è il diletto-mente; e l'« effusione » (*ksaraṇa*) è il diletto-conoscenza. Questa tetrade forma una delle « unioni », quella del diletto.

« Piena » (*pūrṇā*) è il sommo diletto-corpo. Qui le tre parole « sommo diletto » (*paramānanda*), ecc., che si trovano alla fine del verso, ecc., corrispondono [rispettivamente] ai diamanti della voce, della mente e della conoscenza. [Esse sono in ordine invertito] per ragioni metriche. Il « sommo diletto » (*paramānanda*) è quindi il sommo diletto-parola, il « soprassalto » (*udbhava*) è il sommo diletto-mente; e la « potenza » (*śakti*) è il sommo diletto-conoscenza. E questa è la seconda « unione ».

bindu, che, caratterizzati da corpo, parola, mente e conoscenza, generano i quattro stati di veglia, sogno, sonno profondo e quarto. Egli (tale il senso) è dunque colui che custodisce i quattro segreti. Questo Vajrasattva dalla grande concupiscenza è "privo di *kalā*", cioè privo delle quindici *kalā* della quindicina chiara, nel senso che sta alla fine di esse, nel momento terminale del plenilunio. "Trascendente il numero". Il numero è il primo giorno della quindicina scura, dov'egli appunto non entra. "Trascendente il numero" quindi tanto vale quanto "innato". "Detentore della cima della quarta meditazione". La prima meditazione è il diletto iniziale, la seconda il sommo diletto, la terza il diletto multiforme e la quarta il diletto innato. [Le prime tre] coincidono con la quinta *kalā*, con la decima *kalā* e col plenilunio. Nel momento terminale del plenilunio si ha la meditazione del sommo immoto piacere. La cima, il punto terminale di esso, è la perfetta pienezza del piacere. Tale la cima della meditazione che Egli detiene ».

1. Se prendiamo così il primo diletto, esso ci si presenterà dotato di quattro stadi, culminanti col diletto-conoscenza. Lo stesso dicasi degli altri. Il corpo, la parola, ecc., sono a loro volta quadruplici, in base ai quattro corpi del Buddha, *nirmāṇa*, *saṃbhoga*, *dharma* e *svābhāvika*.

La « fiamma » (*jvālā*) è il diletto multiforme-corpo, il « diletto multiforme » (*viramānanda*) è il diletto multiforme-parola, la « vibrazione » (*ghūrmā*) è il diletto multiforme-mente, il *bindu* è il diletto multiforme-conoscenza. E questa è la terza « unione ».

Oḍḍā è il diletto innato-corpo, il « diletto innato » (*sahajānanda*) è il diletto innato-parola, il « sonno » (*nidrā*) è il diletto innato-mente, il « suono » (*nāda*) è il diletto innato-conoscenza.

Analogamente il corpo è quadruplice, secondo i quattro corpi di creazione, fruizione, degli elementi (*dharma*) e innato; e quadruplice è pure la parola, quadruplice la mente e quadruplice la conoscenza. Le sedici specie di diletti testé descritte possono essere consultate nel vene- P284*a*
rabile *Laghukālacakratantra*, dove sono trattate diffusamente.[1] Il momento finale di essi sedici è il diletto innato. Tale la norma.

COMMENTO ALLE STANZE 15CD-23 DEL « SEKODDEŚA »

Dopo aver riassunto le tre iniziazioni [superiori], strumento di perfezioni (*siddhi*) ordinarie, il Beato espone l'undicesima iniziazione, causa esclusiva della perfezione suprema, con le parole:

15*cd*. *e poi ancora* (punar eva) *quella chiamata* [*ugualmente*] *della conoscenza della grande saggezza.*[2]

« La grande saggezza » è la grande *mudrā* di cui si dirà più avanti, consistente in un immaginare non discorsivo (*avikalpitasaṃkalpa*).

« La conoscenza » che viene a determinarsi grazie alla meditazione di essa è la fonte del grande diletto, del supremo immoto, che coincide con l'undicesima iniziazione.

1. Si veda LKC, V, 123-26. Tuttavia le equivalenze che troviamo in queste stanze non corrispondono esattamente alle precedenti.

2. O anche « della conoscenza attraverso la grande saggezza ». Si veda VP, V, 127, f. 195*b*, e l'Introduzione, p. 85.

Anche nel *Ḍākinīvajrapañjara* le iniziazioni sono dette essere undici. Cioè:[1]

« La prima iniziazione si svolge grazie all'acqua, la seconda è quella del diadema, la terza è quella del nastro, la quarta è quella del *vajra* e della campanella, la quinta è quella [del voto] che ci signoreggia, la sesta quella del nome, la settima quella del permesso dei Buddha, l'ottava quella della coppa, la nona quella delle parti segrete, la decima quella della saggezza. Grazie all'applicazione del *vajra* della vera realtà il maestro comunicherà infine tutti i voti adamantini. Il maestro stesso ha dichiarato, di persona, questo rituale dell'iniziazione. Il maestro non deve essere disprezzato, né gli ordini dei Tathāgata infranti ».

C28 L'undicesima iniziazione è così la più importante, per espressa dichiarazione del Beato, in base cioè alle parole « grazie all'applicazione del *vajra* della vera realtà ». Questa iniziazione è considerata, da coloro che sanno, ugualmente come quarta, come undicesima o come a sé stante.

Di queste quattro iniziazioni della coppa, ecc., vi sono rispettivamente via via [altri quattro] nomi, convenienti [al loro significato], cioè a dire mosso (*kṣara*), mosso (*kṣara*), vibrante (*spanda*), non vibrante (*niḥspanda*).

16. [*Esse sono*] *mossa, mossa, poi vibrante e l'altra infine non vibrante.* [*Di queste*], *le prime tre purificano rispettivamente il corpo, la parola e la mente.*

17. *La quarta purifica la conoscenza, purificando* [*pure*] *corpo, parola e mente.* [*Il primo è*] *il bambino,* [*cui seguono*] *l'adulto e l'anziano. Il quarto è il progenitore.*

Le parole « corpo », ecc., sono facili da intendere. Di esse, analogamente, vi sono ancora quattro nomi, cioè « bambino » (*bāla*), « adulto » (*prauḍha*), « anziano » (*vṛddha*), « progenitore » (*prajāpati*).

1. Le stanze seguenti provengono dal xv capitolo del *Ḍākinīvajrapañjara*, come osserva Vajrapāṇi (Cicuzza, 1994, p. 133). Da questo commento Nāropā ha tratto anche le linee seguenti fino a *vidvadbhir iti* (fino a: « come a sé stante » nella traduzione).

Tutto il passo seguente, fino a p. 204, è tradotto da Snellgrove, 1987, pp. 263-64, il quale osserva che « tradurre un passo come questo è un vero e proprio *tour de force* ». Poco più avanti (p. 264) egli afferma giustamente: « Si nota che la sua discesa dalla fronte alla gola e di nuovo dal cuore all'ombelico rimane senza spiegazione ». Si veda sotto, pp. 304-305.

18. *Toccando il seno della saggezza, si ha un diletto* [*consistente in*] *una caduta di* bodhicitta. *Colui che è consacrato attraverso il seno,* [*perché tale diletto deriva appunto dal seno*], *è il bambino.*

La saggezza (*prajñā*) va da dodici fino a vent'anni. P284*b*
Adatta all'iniziazione è quella che incontra il favore della nostra mente. Toccandole il seno si ha « una caduta (*cyuta*) di *bodhicitta* ».

Il flusso dell'ambrosia seminale, partendo dal loto della cima della testa, che ha quattro petali, raggiunge la corolla del loto della fronte che ha sedici petali e la conseguente sensazione di diletto, naturato di diletto-corpo (*kāyānanda*), diletto-parola (*vāgānanda*), diletto-mente (*cittānanda*) e diletto-conoscenza (*jñanānanda*), corrisponde allo stato di « bambino ». Lo *yogin* che ha ricevuto questa prima iniziazione e, perciò appunto, è consacrato col seno, è chiamato « bambino ».

19. *Conficcando* [*il* vajra] *nelle parti segrete* [*della saggezza*], *a lungo, si ha un diletto* [*consistente in*] *una caduta di* bodhicitta. *Colui che è consacrato attraverso le parti segrete, perché tale diletto deriva appunto dalle parti segrete, è l'adulto.*

20. *Conficcando* [*il* vajra] *nelle parti segrete* [*della saggezza*], *a lungo, si ha, sulla cima del* vajra, *un diletto fatto di vibrazione. Colui che è consacrato attraverso la conoscenza mediante la saggezza, perché appunto entrato in* [*uno stato di*] *vibrazione* [*cioè di tremito*], *è l'anziano.*

Quindi, in virtù di un leggero scotimento del *vajra* nelle parti segrete della saggezza, si ha una caduta di *bodhicitta*, [che defluisce, precisamente] partendo dal loto della gola, che ha trentadue petali, per raggiungere la corolla del loto del cuore, che ha otto petali. La conseguente sensazione di diletto, naturata di sommo diletto-corpo, sommo diletto-parola, sommo diletto-mente e sommo diletto-conoscenza, è più intensa della precedente, per cui [lo *yogin*] è chiamato « adulto », e la relativa iniziazione, « iniziazione delle parti segrete ».

[Lo *yogin*], in virtù di un intenso scotimento, entra quindi in uno stato di vibrazione. [In questo momento]

la luna del seme, costituita da quindici *kalā*, partendo dal loto dell'ombelico, che ha sessantaquattro petali, raggiunge il loto segreto, che ha trentadue petali, [e, defluendo ancora], raggiunge infine l'estremità del canale del gioiello adamantino. Il fluido puro che raggiunge la cima [del *vajra*] e si identifica con essa luna prende il nome di vibrazione (*spanda*). La conseguente sensazione di diletto, naturata di diletto multiforme-corpo, diletto multiforme-parola, diletto multiforme-mente e diletto multiforme-conoscenza, è intensissima e lo *yogin* che ne gode è chiamato « anziano ». La corrispondente iniziazione è quella della conoscenza della saggezza.

21*ab*. *Si ha poi un diletto privo di vibrazione che nasce dalla concupiscenza verso la grande* mudrā.

La « grande *mudrā* » è un'immagine che sorge dall'etere. Dalla concupiscenza verso di essa, cioè a dire dalla meditazione su di essa – meditazione spontanea –[1] nasce [un diletto] esente da vibrazione.

Con le parole « privo di vibrazione » si viene a si-
P285*a* gnificare che la vibrazione esterna, cioè l'emissione (*srāva*) fuori dal gioiello adamantino, è bloccata.

L'ambrosia lunare (*candrāmṛta*) [si accompagna allora] a un piacere non emesso (*acyutasukha*) e pertanto si ha la quarta iniziazione, chiamata « iniziazione della grande conoscenza », naturata di diletto innato-corpo, diletto innato-parola, diletto innato-mente e diletto innato-conoscenza. Tale il significato della frase « la quarta è anch'essa così ».[2]

21*cd*-22*ab*. *Colui che è iniziato per mezzo della grande saggezza perché* [*appunto*] *immerso in uno stato privo di vibrazione è chiamato col nome di progenitore, genitore di tutti i Protettori.*

22*cd*-23. *Questo* [yogin] *senza dualità, immoto,* [*prende via via*] *i nomi di Essere adamantino* (vajrasattva), *Grande Essere*

1. Letteralmente: *svarasavāhin*, « che spira a suo piacimento ». Il termine ha il senso di « spontaneo », « indipendente », « che si produce spontaneamente ». Si veda per esempio *Ratnagotravibhāga*, p. 264; *Bhāvanākrama*, I, p. 168.

2. GSU, 111-12. Si veda l'Introduzione, pp. 83 sgg.

(mahāsattva), *Essere di conoscenza* (bodhisattva), *Essere di impegno* (samayasattva), *Yoga adamantino quadruplice e qui* [*infine*] *di Kālacakra liberatore degli* yogin.

Lo *yogin* che ha raggiunto questa conoscenza sovramondana, priva di ostacoli, prende il nome di « progenitore », perché trasforma gli aggregati, gli elementi, ecc., dotati di ostacoli, nei figli dei cinque Tathāgata, delle cinque dee, ecc., né più né meno di come l'elisir trasforma i metalli [vili] quali il rame, ecc., in oro.

La parola « *tāya* designa l'insegnamento di una via personalmente sperimentata »[1] e, visto che sono dotati di questa qualità, i Protettori (*tāyin*) sono i Tathāgata, ecc.[2]

La condizione del corpo, ecc., dello *yogin* in cui è sorto tale supremo immoto conoscere, è poi così descritta nel venerabile *Kalacākra*:

« Il corpo, privo di atomi grossi, diventa simile all'etere, completo di tutte le caratteristiche,[3] diventa limpido; limpido, il trimundio, privo di ostacoli, appare come un sogno, nella sua interezza. La voce, ininterrotta, entra nei cuori del prossimo con molteplici linguaggi. La mente, piena di verace piacere, resta immobile, abbracciata di continuo dal [piacere] innato ».[4]

Questo [*yogin*] senza dualità, immoto, cioè col seme C29
volto verso l'alto (*ūrdhvaretas*), mentre [il *bodhicitta*] sale via via attraverso le parti segrete, l'ombelico, il cuore e la gola, prende i quattro nomi di Essere adamantino, Grande Essere, Essere di conoscenza, Essere di impegno,
giunto alla fronte prende il nome di Yoga quadruplice,[5] P285*b*
cioè yoga puro (*viśuddha*), ecc., di cui s'è già parlato, e, arrivato infine alla cima della testa (*uṣṇīṣa*), prende il nome di Kālacakra.[6] Gli esseri sono dunque sei.

1. PV, II (*Pramāṇasiddhi*), 147.

2. Secondo la nota definizione di Dharmakīrti, accettata da Nāropā, l'antico epiteto di *tāyin*, applicato al Buddha, dovrebbe tradursi con Predicatore (*tāyaḥ svadṛṣṭamārgoktiḥ*, PV, II, 147). Si è tuttavia preferito conservare qui la traduzione consueta di Protettore.

3. I trentadue segni caratteristici (*lakṣaṇa*) del Buddha.

4. LKC, V, 164.

5. Sui quattro yoga si veda sopra, pp. 141 sgg.

6. Si veda sotto, SU, stanze 161 sgg.

3. LO YOGA SESTUPLICE

Adesso, con l'intento di riassumere lo yoga a sei membri, causa esclusiva (*asādhāraṇa*) della perfezione trascendente il mondo (*lokottarasiddhi*), il Beato dice: « Di questa [realtà lo *yogin*] dovrà mettere in atto la realizzazione », ecc. Si consideri: con le parole « con apparizioni inconcepibili » fino alle parole « l'immagine universale, chiarolucente » è riassunto il primo membro dello yoga, chiamato « ritrazione » (*pratyāhāra*).[1]

Con la stanza che comincia con le parole « con gli occhi mezzo chiusi e mezzo aperti »[2] è riassunto il secondo membro, la contemplazione (*dhyāna*).

Con le stanze che cominciano con le parole « veduta l'immagine, [lo *yogin* dovrà quindi eseguire] »,[3] è riassunto il membro chiamato controllo del soffio vitale (*prāṇāyāma*), e con le parole « [lo *yogin*] dovrà applicare il soffio vitale al *bindu* »[4] anche il quarto membro, cioè la ritenzione (*dhāraṇā*).

1. Le stanze cui qui si accenna sono commentate sotto, pp. 253 sgg. (SU, 24-26).
2. SU, 27.
3. SU, 35.
4. SU, 77.

Il riassunto degli altri due membri, l'applicazione mnemonica (*anusmṛti*) e la concentrazione (*samādhi*), non è dichiarato in modo esplicito, ma può essere ricavato implicitamente dai passi che ne trattano in breve.[1]

LO YOGA SESTUPLICE SECONDO IL « SAMĀJOTTARATANTRA » (TRASCRIZIONE E COMMENTO DI GSU, 133-57AB)

Lo yoga a sei membri, che [come si è detto] è fonte della realizzazione della perfezione suprema, caratterizzata dalla perfetta illuminazione, è stato esposto dal Beato nel *Samājottaratantra*,[2] per via di riassunto, di spiegazione (*nirdeśa*) e di spiegazione riflessa (*pratinirdeśa*) con le parole che seguono:

133. « L'invisibilità, ecc., sono dette essere le perfezioni (*siddhi*) ordinarie.[3] I Buddha hanno detto che la per-

1. Secondo Nāropā, dell'*anusmṛti* si fa cenno nelle stanze 91-92 e del *samādhi* nella stanza 145. Secondo Śrīdharānanda con le stanze 80, 81 si accenna all'*anusmṛti* e con la stanza 82*a* al *samādhi*. Dell'*anusmṛti* e del *samādhi*, secondo Śrīdharānanda, si parla anche nelle stanze seguenti.

2. Il *Samājottara* è il XVIII capitolo del *Guhyasamāja*. Questo capitolo non appartiene al nucleo originario del Tantra, costituito da diciassette capitoli, ma è da considerarsi un'aggiunta posteriore. In esso si ritrova la sintesi e il commento delle dottrine mistiche del *Guhyasamāja* insieme all'analisi dei termini più difficili. Cfr. Tucci, 1935.

3. Le otto *siddhi* dei testi tantrici buddhisti sono: 1) *khaḍga*, 2) *añjana*, 3) *pādalepa*, 4) *antardhāna*, 5) *rasarasāyana*, 6) *khecara*, 7) *bhūcara*, 8) *pātāla*. Nei loro riguardi così si esprime Bhattacharyya, *Sādhanamālā*, vol. II, pp. LXXXV-VI: « Anche i buddhisti ammettevano le otto *siddhi* maggiori sebbene esse fossero alquanto differenti dalle otto *siddhi* ammesse dagli indù. Per i buddhisti le otto *siddhi* sono: 1) *khaḍga*, 2) *añjana*, 3) *pādalepa*, 4) *antardhāna*, 5) *rasarasāyana*, 6) *khecara*, 7) *bhūcara*, 8) *pātāla*. È difficile trovare una spiegazione corretta della natura di queste perfezioni in opere buddhiste. Evidentemente, però, la *prima* indica la perfezione che consente a un uomo di vincere una battaglia con l'aiuto di una spada su cui sono stati pronunciati dei *mantra*. La *seconda* evidentemente indica l'unguento magico che consente a chi se lo è messo di percepire i tesori sepolti sotto terra o in altro modo nascosti alla vista. La *terza* si riferisce al misterioso unguento che, applicato alle gambe, permette a un uomo di muoversi ovunque senza che il suo corpo sia percepito da alcuno. La *quarta*, analogamente, si riferisce al miste-

fezione suprema è quella che realizza lo stato di Buddha.

134. « Il mezzo esposto da Bodhivajra[1] è quadruplice, e negli *yogatantra* lodato sempre da tutti gli *yogin*.

135. « Il primo è la pratica (*sevā*), il secondo la sottorealizzazione (*upasādhana*), il terzo la realizzazione (*sādhana*) e il quarto la grande realizzazione (*mahāsādhana*). P286*a*

136. « La pratica inoltre è duplice, ordinaria o suprema. Quella ordinaria si giova dei quattro *vajra* e quella suprema dei sei membri [dello yoga].

137. « Il primo *vajra* è l'intuizione della vacuità, il secondo è la raccolta dei semi, il terzo la produzione dell'immagine (*bimba*) e il quarto la proiezione delle sillabe (*nyāsam akṣaram*).[2]

138. « La pratica basata sui quattro *vajra* è la realizzazione generica. Sempre e in ogni modo dev'essere [però] attuata (*kartavyā*) la pratica che si giova appunto dell'ambrosia della conoscenza.

139. « La pratica compiuta giovandosi dello yoga a sei C30
membri attua la suprema realizzazione. La perfezione suprema non nasce in altro modo.

140. « Lo yoga a sei membri è costituito dalla ritrazione (*pratyāhāra*), dalla contemplazione (*dhyāna*), dal controllo del soffio vitale (*prāṇāyāma*), dalla ritenzione (*dhāraṇā*), dall'applicazione mnemonica (*anusmṛti*) e dalla concentrazione (*samādhi*).

rioso potere che consente a un uomo di scomparire miracolosamente davanti agli occhi stessi di altre persone. La *quinta* si riferisce probabilmente alla soluzione magica che trasmuta metalli vili in oro, o al farmaco che conferisce l'immunità dalla morte. La *sesta* è il potere che consente di muoversi nel firmamento. La *settima* conferisce il potere di andare ovunque in questo mondo in un istante, e l'*ottava* si riferisce al potere di andare nelle regioni infere. Tali imprese erano considerate sovrumane e i monaci di epoca tantrica volsero l'attenzione all'esecuzione di tali imprese sovrumane tramite il potere dei *mantra* che essi ritenevano sviluppassero le capacità paranormali ».

1. Epiteto del Buddha.

2. Questa stanza, dove si riassumono i quattro momenti essenziali del processo di generazione (*utpattikrama*), ricorre identica in HT, I, 3, 2, ed è così tradotta da Snellgrove (1959): « In primo luogo la realizzazione del vuoto, in secondo luogo il seme in cui tutto è concentrato, in terzo luogo la manifestazione fisica, e in quarto luogo si deve impiantare la sillaba ». La stanza è parafrasata da LKC, IV, 114, citato da Nāropā (si veda sotto, p. 242) insieme al commento di Puṇḍarīka che la interpreta.

141. « La ritrazione è detta essere il ritrarsi in se stessi dei dieci sensi, in riferimento ai vari cibi dei desideri.

142. « I cinque desideri, nel loro insieme, sono strettamente uniti ai cinque Buddha. La contemplazione è detta essere un'ideazione (*kalpana*) ed è quintuplice.

143-144*ab*. « Nella contemplazione sono cinque differenti (*vividha*) aspetti, esame (*vitarka*), analisi (*vicāra*), gioia (*prīti*), felicità (*sukha*) e concentrazione mentale (*cittasyaikāgratā*), esposti in tutti i Tantra segreti.

144*cd*. « L'esame è il sorgere dei tre segreti e l'analisi (*vicāra*) si deve allo sviluppo di esso.

145-146*ab*. « Il terzo membro è l'apparizione della gioia, il quarto la somma delle felicità e il quinto la nostra propria mente [nel suo isolamento, caratterizzata dalla] dissoluzione del sorgere di conoscenza e conoscibile. Essa [mente] è essenziata di tutti i Buddha, pacificata, riposata su tutti i desideri.

146*cd*-147. « La respirazione è costituita di cinque conoscenze, naturata dei cinque elementi.[1] Espirando, la si deve immaginare in forma di globulo (*piṇḍa*) sulla punta del naso. Essa è nota col nome di grande gioiello di cinque colori [e] di controllo della respirazione (*prāṇāyāma*).

P286*b* 148. « Meditando il soffio vitale, cioè il nostro proprio *mantra*, nel cuore, raggiunto che abbia il *bindu*, bisogna arrestarlo. Questo gioiello, accompagnato dagli organi di senso, giova quindi ritenerlo e questa è la cosiddetta ritenzione (*dhāraṇā*).

149-151*ab*. « Raggiunto che abbia la mente l'arresto adamantino, nasce la percezione dei segni, che da Bodhivajra sono stati detti essere di cinque specie, cioè il miraggio, il fumo, la lucciola, la lampada fiammeggiante e una luce continua, simile a un cielo senza nuvole.

151*cd*. « Questo [gioiello], stabilizzato, [lo *yogin*] lo irradi per gli elementi (*dhātu*) dell'etere, attraverso la strada adamantina.

152. « Dopo averlo contemplato, lo *yogin* lo irradi per mezzo dell'applicazione mnemonica (*anusmṛti*) in questa forma. [Questo momento è] l'applicazione mnemonica e in esso nasce l'apparizione (*pratibhāsa*).

1. Nāropā adotta la lezione « cinque conoscenze » mentre Vajrapāṇi legge *pañcaratnamayam*, « cinque gemme ». Si veda sotto, p. 237.

153-154*ab*. « Grazie all'unione di saggezza e mezzo, C31
avendo raccolto insieme tutte le varie forme di esistenza, unite in un globulo (*piṇḍa*) unico, lo *yogin* dovrà quindi meditarle nel mezzo dell'immagine (*bimba*) e all'improvviso si produrrà la conoscenza. Questo momento è chiamato concentrazione (*samādhi*).

154*cd*-157*ab*. « Raggiunta la ritrazione [lo *yogin*] è potenziato (*adhiṣṭhyate*) da tutti i *mantra*; raggiunta la conoscenza [propria della] contemplazione ottiene le cinque conoscenze sovrannaturali; in forza della ritenzione il Vajrasattva compenetrerà di sé, continuamente, [il percepibile]; grazie al controllo del soffio vitale di continuo sarà ammirato dai Bodhisattva; unitosi all'applicazione mnemonica, nasce l'alone di luce; e grazie al completo dominio della concentrazione, si troverà in uno stato senza ostacoli ».

Di queste stanze si dice adesso in sunto il commento.

Cenni generali
(commento a 136 e 138*cd*)

« La pratica (*sevā*) che si giova appunto dell'ambrosia della conoscenza », ecc: *sevā* deriva da questo, che è praticata (*sevyate*), esercitata da chi desidera la liberazione. E che cos'è mai essa? I due membri ritrazione e contemplazione che giungono fino alla visione dell'immagine del fumo, ecc. Questa è in verità la pratica « suprema » che P287*a*
può essere « attuata », mandata ad effetto, attraverso appunto l'ambrosia della conoscenza, cioè il sestuplice yoga, « in ogni modo », totalmente, « sempre », in ogni tempo. La parola « appunto » (*eva*) ha qui senso asseverativo. Lo yoga a sei membri è chiamato col nome di ambrosia della conoscenza.[1]

Il primo membro: la ritrazione
(commento a 141)

Si danno adesso, delle parole riassuntive « ritrazione », ecc., la spiegazione e la spiegazione riflessa, per mezzo

1. Si veda deutero-Candrakīrti, p. 116, parzialmente copiato da Nāropā.

delle stanze che cominciano con le parole « la ritrazione ». A questo proposito, i sensi sono qui i sensi e i loro oggetti. Col termine *svavṛtti* [« il ritrarsi in se stessi »] si deve intendere questo, che i sensi e i loro oggetti insistono soltanto nel loro sé. *Svavṛtti* è dunque la loro pura sussistenza: il significato, in conclusione, è questo: i sensi e i loro oggetti cessano dalla loro [solita] attività, quella cioè di diventare oggetti e di percepire gli oggetti. Il termine *svavṛtti* significa questo e nulla più, e non [come vuole Candrakīrti][1] il loro agire in forma di percepibili e percettori. La spiegazione « in riferimento ai vari cibi dei desideri » esprime appunto questo concetto. I desideri sono gli oggetti dei sensi, come colori, ecc., e sono così detti perché sono desiderati, concupiti. Il cibo dei desideri si riferisce al fatto che essi sono mangiati dai sensi. Il ritrarsi dei sensi da questo cibarsi dei desideri, che si riferisce appunto alla percezione, da parte di tali sensi, degli oggetti forma, ecc., è chiamato col nome di ritrazione.

La cosiddetta ritrazione è detta essere, insomma, il non procedere delle conoscenze (*vijñāna*) dell'occhio fisico, ecc., per mezzo dei sensi dell'occhio fisico, ecc., nei ri-
P287*b* guardi degli oggetti esteriori, come colori, ecc. e di converso il procedere nei riguardi degli oggetti interiori. All'interno (*adhyātmani*), [lo *yogin*] ha come appoggio il vuoto e come tale [gode di una] visione di tutte le cose, priva di rappresentazioni discorsive, che ha luogo nel vuoto, così come accade per una bambina che vede un'immagine magica [in uno specchio] (*pratisenā*).[2]

Il secondo membro: la contemplazione (commento a 142)

Con le parole « cinque », ecc., si espone il secondo membro: « cinque » è una sineddoche in ambedue i casi.

1. *Ibid.*, p. 117: *teṣām daśānāṃ indriyāṇāṃ viṣayaviṣayiṇāṃ svavṛttiḥ yathāsvaṃ grāhyagrāhakarūpeṇa pravṛttiḥ svavṛttiḥ*, « In relazione ai dieci organi di senso, nei loro due aspetti di oggetti e percettori di oggetti, [si parla qui di una] *svavṛtti*. Questa *svavṛtti* è il procedere degli organi di senso in forma di percebili e percettori nei riguardi dei loro oggetti specifici ».

2. Si veda sotto, SU, stanze 29-34.

« I cinque desideri » stanno a significare tutte le cose, mobili e immobili. « Sono strettamente uniti coi cinque Buddha » significa che per loro propria natura, tutte le
cose sono unite a tutti i Buddha, essenziate di tutti i Bud- C32
dha. « Nel loro insieme »: di tutte queste cose, essenziate di tutti i Buddha, si ha un'« ideazione » (*kalpana*), che si identifica con un'apparizione dei tre tempi e dei tre mondi, direttamente sperimentata dagli *yogin*. Questa ideazione non è differenziata (*vi-kalpana*) e pertanto consiste in una visione (*darśana*) priva di rappresentazioni differenziate, per loro natura erronee. [Questa ideazione o visione] si svolge continuamente ed è chiamata contemplazione. Questo concetto sarà esposto più in là, nella spiegazione riflessa, con le parole: « Essa [mente] è essenziata di tutti i Buddha, pacificata, riposata su tutti i desideri » (146*ab*).

I cinque aspetti della contemplazione (commento a 143-46*ab*)

Questa contemplazione si divide in cinque aspetti diversi, chiamati « esame » (*vitarka*),[1] ecc. « I tre segreti » (*guhyatraya*), ecc.: sono i tre mondi, che si estendono ai tre tempi, costituiti di corpo, parola e mente. « Il sorgere dei tre segreti » è il sorgere tutto insieme, cioè la comprensione, la conoscenza, di essi tre mondi. Essi, grazie all'esame (*vitarka*), si manifestano come un'immagine ge-
nerica, in forma grossa, come un cumulo unico.[2] Questo P288*a*
e non altro è l'esame.

L'analisi (*vicāra*) si deve a uno sviluppo analitico (*prabhogataḥ*) nei riguardi dell'oggetto dell'esame (*vitarka*). L'analisi [in questo senso] è la percezione delle varie cose nei loro particolari, cioè vasi, tessuti, esseri mobili, immobili, ecc.

« Apparizione della gioia »: l'apparizione della gioia è

1. Si veda sotto, p. 230, la citazione di Vajrapāṇi, dove si parla di questi cinque aspetti.

2. Al posto di *caitya*, probabilmente corrotto, ma non impossibile, ci si aspetta una parola che significhi mucchio, cumulo. Il manoscritto dà *tasyauccitya*. La parola più probabile è *citā*, « mucchio », « cumulo ».

uno stato di gioiosa disposizione mentale (*saumanasya*) suscitata dal fatto che tutte le cose su cui s'è diretta l'analisi sono rese oggetto di attenzione mentale (*citta*). La « somma della felicità » – causata da una distensione fisica, [ecc.] – è una derivazione di felicità da tutte queste cose, che sono state oggetto di attenzione mentale.[1] La conoscenza è il conoscere (*vijñāna*) proprio dell'attività dei sei organi di senso, occhi, ecc. Di tale conoscenza si ha un sorgere nei riguardi del conoscibile, che va dalla forma, ecc., fino all'elemento dei *dharma*. Questo è il sorgere della conoscenza e del conoscibile, e di esso si ha una dissoluzione. « La nostra propria mente » è una concentrazione mentale caratterizzata dall'assenza (*śūnyatā*) di percepibile e percettore. Tale « nostra propria mente » è « essenziata di tutti i Buddha », essendo in essa pacificate tutte le rappresentazioni discorsive del conoscibile, ecc., è pacificata, vale a dire, apparendo in essa tutti e tre i mondi come una semplice immagine (*pratibhāsa*), è basata unicamente sul vuoto. « Riposata su tutti i desideri »: tutti i desideri sono tutte le forme di esistenza, le quali sono fondate, stanno in perfetta identità (*ekarūpeṇa*), con questa unica immagine (*pratibhāsa*) da loro stesse inseparata. Tale il senso di questa specificazione.

Il terzo membro: il controllo del soffio vitale (commento a 146*cd*-147)

Si espone adesso il terzo membro. « Le cinque conoscenze », ecc. Le cinque conoscenze sono i cinque Buddha Akṣobhya, ecc., che si identificano coi cinque aggregati – conoscenza (*vijñāna*), ecc. – propri dei cinque *maṇ-*

1. Si veda sul primo *dhyāna* AK, VIII, *passim*, dove la gioia della prima contemplazione è spiegata appunto con *saumanasya*. Si veda anche Lamotte, 1944, pp. 1023 sgg. La gioia (*prīti*) deriva dal corretto esame della realtà. « L'asceta che ha meditato e analizzato gli inconvenienti del mondo materiale e che percepisce l'importanza dei vantaggi e delle qualità della prima contemplazione, prova una grande gioia » (*ibid.*, p. 1028). Il piacere consiste in uno stato di distensione (*praśrabdhi*) fisica, ecc. Si veda anche il commento del deutero-Candrakīrti al *Guhyasamāja* (pp. 117-18).

ḍala di *lalanā*.[1] La respirazione (*śvāsa*) di questi essenziata [si svolge] nella narice sinistra. Qui, poi, con l'espressione « cinque elementi » (*pañcabhūta*) ci si riferisce ai
cinque elementi, terra, ecc., propri dei cinque *maṇḍala* di P288*b*
rasanā. La respirazione, essenziata di questi, materiata cioè dei cinque elementi, [si svolge] nella narice destra. « Espirando in forma di globulo »; qui il globulo si riferisce a questo: il soffio vitale dei *maṇḍala* di destra e di sinistra viene unificato nel canale di mezzo, nell'*avadhūtī*. Il soffio vitale, dunque, dopo che sia stato fatto uscire in forma di globulo, dovrà essere immaginato, meditato « sulla punta del naso », dove con la parola « naso » si intendono le corolle dell'ombelico, del cuore, della gola, della fronte e della cima della testa. Esso sarà dunque immaginato, meditato da centro a centro di corolla, non nei petali di loto di destra e di sinistra. Questo soffio vita-
le che, grazie alla soppressione delle due correnti di de- C33
stra e di sinistra, spira soltanto nel canale di mezzo, è detto essere il « grande gioiello di cinque colori ». [Questo esercizio] è chiamato col nome di controllo del soffio vitale (*prāṇāyāma*), e anche recitazione adamantina (*vajrajāpa*), la quale deve essere praticata inseparabilmente dal canale centrale.[2] Il soffio vitale, in altre parole, non spira nei canali di destra e di sinistra.

Il quarto membro: la ritenzione (commento a 148-51)

Si espone adesso il quarto membro. La parola *mantra* deriva innanzi tutto da questo, che il *mantra* è ciò che protegge la mente.[3] Il proprio *mantra* è il soffio vitale, che dev'essere meditato dentro il cuore e fatto salire di corolla in corolla fino a raggiungere il *bindu*, cioè il luogo del *bindu*, la fronte. Quivi giunto dev'essere bloccato, arrestato. Questo gioiello, accompagnato dai sensi, dev'es-

1. Si veda sotto, pp. 276 sgg.
2. Nel testo si legge *madhyamābhinnāṅgena japtavyaḥ*. Il termine *abhinnāṅgam* ricorre anche nel PK di Nāgārjuna, II, 44 nel senso che i tre *mantra* del *vajrajāpa* debbono formare un'unità indissolubile. La *Ṭippaṇī* commenta *abhinnāṅgam ity advayayogena*.
3. Etimologia tradizionale di *mantra*. Si veda sotto, p. 351.

sere quindi fissato, reso cioè privo di andare e venire. Tale, a quanto è stato tramandato, la ritenzione, cioè il quarto membro dello yoga.

Le due stanze e mezza che iniziano con le parole « l'arresto adamantino » (*nirodhavajra*) si riferiscono al membro detto « ritrazione ». Per espresso insegnamento del maestro, la lettura di esse, subito dopo la ritenzione, dimostra che la lezione del manoscritto è errata.[1]

La parola « arresto » si deve al fatto che [esso] è qui fatto arrestare.
P289*a* Con la parola « arresto adamantino » ci si riferisce al cammino dell'*avadhūtī*, che è appunto arresto e *vajra*. Raggiunto che abbia la mente, cioè il soffio vitale, questo arresto adamantino [cioè la via dell'*avadhūtī*], nasce la percezione dei segni, viene cioè a nascere la percezione, l'apparizione dei segni, come il fumo, ecc. La descrizione invertita del primo e del secondo segno sta a indicare che nell'interpretazione dei testi bisogna dipendere dai maestri.

« Stabilizzato », reso cioè immobile dal membro detto ritenzione, esso (il soggetto agente è il grande gioiello) farà sorgere su dalla ruota dell'ombelico la *caṇḍālī*. « Attraverso la strada adamantina », cioè attraverso il canale di mezzo. « Per gli elementi dell'etere », cioè nella ruota della cima della testa.

Essa poi, sorta dalla corolla della cima della testa, dissolverà la sillaba HAṂ, e, dissoltala, condurrà i quattro *bindu*, naturati via via di corpo, voce, mente e conoscenza, in accordo coi quattro diletti ad essi relativi, fino alla corolla del loto della gemma del *vajra*; sicché, subito dopo la ritenzione, ecco che spontaneamente la *caṇḍālī* si infiamma. Tale l'insegnamento dei maestri.

Il quinto membro: l'applicazione mnemonica (commento a 152)

Si espone adesso il quinto membro, con le parole « dopo averla contemplata ». [Questa forma], questa apparizione comprensiva dei tre mondi, che si identifica con la verità relativa, dev'essere prima contemplata, resa cioè

1. Cioè dimostra l'inattendibilità dei manoscritti.

stabile, attraverso la ritrazione e la contemplazione, e quindi irradiata in questa forma attraverso l'applicazione mnemonica (*anusmṛti*). « In questa forma »: in forma, cioè, di verità relativa. Lo *yogin* deve dunque vederla come pervadente tutto il cielo. Per « applicazione mnemonica », per il membro, cioè, dello yoga così chiamato, si intende quindi la visione di tutti e tre i mondi nei tre tempi. Tale la ragione per cui si dice che quivi « nasce l'apparizione », ossia l'apparizione dei tre mondi. Essa P289*b*
cioè nasce quivi, nel membro detto « applicazione mnemonica ».

Il sesto membro: la concentrazione (commento a 153-54*ab*)

Si espone adesso il sesto membro dello yoga, con le parole « saggezza », ecc. Con « grazie all'unione di saggezza e mezzo » ci si riferisce allo stato di purezza dovuto alla perfetta fusione del conoscibile e della conoscenza e determinato dal diletto immoto. [Tale stato di purezza] è il punto terminale dei successivi momenti di « derivazione conforme », ecc., [che si verificano] durante l'ascesa [del seme] verso il loto etereo.[1] In questo stato di purezza [lo *yogin*] raccoglierà « insieme », cioè in compendio, tutte le forme di esistenza, mobili e immobili, costituite da immagini (*pratibhāsa*), [le raccoglierà, dico], in un globulo (*piṇḍa*) unico, chiarolucente (*prabhāsvara*), essenziato di supremo, puro, grande piacere, non dissimile da un elisir che abbia divorato in unità l'essenza di tutti i metalli,[2] come il ferro, ecc., e, così raccoltele, in mezzo appunto a questa luminosità intimamente fusa col grande piacere, supremo e puro, contemplerà, vedrà, l'immagine (*bimba*) costituita di verità relativa.[3]

Si dà adesso di tutto ciò la spiegazione riflessa (*prati-* C34
nirdeśa).

1. Il loto etereo, naturato di vuoto, che sta in mezzo all'*uṣṇīṣa* (si veda per esempio VP, II, 28, p. 171: *uṣṇīṣakamale ākāśadhātukamale*, « Nel loto dell'*uṣṇīṣa*, cioè nel loto dell'elemento etereo »). Si veda l'Introduzione, pp. 73, 74.

2. Si veda l'Introduzione, p. 78.

3. Si veda l'Introduzione, p. 95.

Il prodursi, cioè la comprensione, « improvvisamente », della conoscenza, cioè della non dualità delle due verità, è la concentrazione (*samādhi*). Tale il sesto membro dello yoga, chiamato appunto concentrazione.

Lo yoga sestuplice è stato poi esposto con estrema chiarezza da Mañjuśrīyaśas nel *Kālacakrottara*,[1] con le parole seguenti:

« La meditazione della vacuità è stata espressa dal Possessore delle dieci forze per mezzo dei sei membri [dello yoga], cioè la ritrazione, ecc. Di notte si ha lo yoga del fumo, ecc., e di giorno, nel cielo, quello della lampada, ecc. Per mezzo della ritrazione lo *yogin* vede tutti e tre i mon-
P290a di nel cielo, e qui, per mezzo della contemplazione, rende salda la mente, avendo abbandonato le forme di esistenza esteriori ».

« Per mezzo del controllo del soffio vitale fa spirare il soffio vitale nella Tenebrosa,[2] privo di sole e di luna. Per mezzo della ritenzione lo rende poi privo di inspirazione e di espirazione, [fissato] nel *bindu*. Nell'etere, grazie all'applicazione mnemonica, dall'immagine da lui sperimentata (*svabimbāt*) escono grandi raggi, come dalla luna. Per virtù della concentrazione, il seme [salendo su] dal *vajra* [perviene] alla testa, pieno di purezza e di piacere ».

I frutti dello yoga
(commento a 154*cd*-157*ab*)

Si espongono adesso i frutti della ritrazione, ecc., per mezzo delle tre stanze che iniziano con « raggiunta la ritrazione », ecc. « Raggiunta che si sia la ritrazione »: consolidata cioè per mezzo del membro detto ritrazione la visione dell'immagine universa, attraverso la serie dei [vari segni, come] il fumo, ecc. Quando la visione dell'immagine è consolidata per mezzo della ritrazione, allora lo *yogin* è potenziato da tutti i *mantra*, nel senso che dà con la voce i doni più eccellenti, ecc. « Raggiunta la conoscenza [pro-

1. Śrīyaśas, *Kālacakrottara*, ff. 145*a*, l. 8-145*b*, l. 3.

2. Nome dell'*avadhūtī*; si veda l'Introduzione, pp. 71 sgg. e sotto, *passim*.

pria della] contemplazione ». Quando lo *yogin* ha la mente saldamente fissata sull'immagine per mezzo del membro detto contemplazione, senza battere gli occhi, allora [si dice] che possiede un occhio divino. Analogamente [si dice] che ha un orecchio divino, ecc. In questo senso [nella stanza] si dice che egli arriva a possedere le cinque conoscenze sovrannaturali.[1] « Grazie al controllo del soffio vitale »: quando lo *yogin* diventa privo dei due sentieri del sole e della luna, col respiro, cioè, che spira di continuo nel canale di mezzo, allora, purificato dal detto controllo, viene ammirato (*nirīkṣyate*), lodato (*praśasyate*) dai Bodhisattva. « In forza della ritenzione »: il Vajrasattva, cioè la mente come soggetto percettore (*grāhakacitta*), compenetra di sé, continuamente, l'immagine della vacuità [che è la mente come] percepibile. In virtù della forza della ritenzione, P290b
vale a dire grazie alla dissoluzione dei moti di inspirazione e di espirazione, [il soggetto percettore] entra in uno stato di fusione perfetta (*ekalolībhavati*). « Grazie all'unione con l'applicazione mnemonica »: l'unione con l'applicazione mnemonica consiste in questo: quando la mente tiene abbracciata l'immagine, ed è così priva di ogni rappresentazione differenziata, di conseguenza si verifica un immacolato alone di luce, [nel senso che] dai pori della pelle escono cinque raggi luminosi. « Grazie al completo dominio della concentrazione (*samādhi*) »: qui il piacere immoto che nasce grazie allo stato di unione tra la mente come elemento percettore e la mente come elemento percepibile è chiamato col nome di concentrazione. Il completo dominio di essa consiste in un non muoversi da essa, sì che di conseguenza si ha uno stato di privazione di ostacoli. In altre parole, grazie appunto al completo dominio di [questa] conoscenza chiarolucente,[2] caratterizzata da un conoscere supremo, immoto, si ha uno stato senza ostacoli. Successivamente, si ha la penetrazione nella concentra-

1. Si veda sopra, p. 135, nota 1.

2. L'idea che la mente sia pura e luminosa per natura, offuscata da maculazioni avventizie, è già espressa nell'antico buddhismo (*Aṅguttara*, p. 10: *prabhassaram idaṃ ... cittaṃ ... āgantukehi ... upakkilisehi upakkiliṭṭham*). Per il grande veicolo il pensiero, la mente, è un non pensiero, una non mente (*asti tac cittaṃ yac cittam acittam*, ASP, p. 3), e ovviamente i *kleśa* dei non *kleśa*. Si veda Lamotte, 1944, p. 1192 e soprattutto VKN, pp. 51 sgg.

zione detta « principio di realtà » (*bhūtanaya*),[1] caratteriz-
C35 zato dall'unificazione delle due realtà, [che rappresenta] il frutto [di tutto lo yoga]. Tale di grado in grado il processo.

[Lo yoga sestuplice] è esposto anche nel venerabile *Kālacakra* e diffusamente spiegato nella *Vimalaprabhā*, così come segue.

LO YOGA SESTUPLICE SECONDO IL « LAGHUKĀLACAKRA » E LA « VIMALAPRABHĀ »

I sei membri dello yoga (LKC, IV, 115 e VP)

« La ritrazione, decuplice, è il Vittorioso [Vajrasattva], la contemplazione è Akṣobhya, il controllo del soffio vitale è il Portatore della spada [Amoghasiddhi], la ritenzione, anch'essa decuplice, è il Portatore del gioiello [Ratnasaṃbhava], l'applicazione mnemonica, diretta verso la *ḍombī*, è il Portatore del loto [Amitābha], la concentrazione è il Portatore del disco [Vairocana].[2] Ognuno di questi membri si divide poi in cinque, in base alle vocali e alle consonanti ».[3]

1. Si veda sotto, p. 356.
2. Si veda l'Introduzione, pp. 41-42.
3. L'espressione « Ognuno di questi... » (non commentata nella VP) nella Gbh (Grönbold, 1969, pp. 35-36) viene glossata da Raviśrījñāna nel modo seguente: « [Ciascuno di loro] viene distinto procedendo in base alle trenta consonanti, *ka, ca, ṭa, pa, ta, sa* naturate di etere, vento, fuoco, acqua, terra e conoscenza, differenziate in base alle cinque vocali brevi *a, i, ṛ, u, ḷ* e così pure in base alle cinque vocali lunghe, *ḹ*, ecc. naturate di terra, ecc. [rispettivamente] secondo l'ordine evolutivo e involutivo, in base alla differenziazione delle dodici transizioni, Ariete, Toro, ecc. Durante ogni *daṇḍa* [che è il nome di una ripartizione temporale corrispondente a 24'] si hanno 360 atti respiratori. Durante il corso a sud da parte del sole, [ogni giorno corrisponde] a una consonante e a una vocale breve e si ha la luna; durante il corso a nord da parte del sole si hanno due consonanti unite assieme, una vocale lunga, il sole; nel momento di transizione si hanno tre consonanti, una [vocale] prolata, Rāhu. [Ciascuno di loro viene distinto anche] in base alle misure di *sattva, rajas* e *tamas* ». Queste parole sono in parte chiarite da alcuni passi del commento di Puṇḍarīka al verso 8 del primo capitolo del LKC a cui esse si ispirano e di cui qui sarà bene esporre solo i temi più rilevanti.

Il senso è il seguente: la ritrazione che appartiene al momento iniziale (*ādikarma*) è il Vittorioso e corrisponde, come tale, all'aggregato conoscenza. Essa, in base ai P291a
vari segni, è decuplice – il fumo, il miraggio, la lucciola, la lampada, la fiamma, la luna, il sole, Rāhu, *kalā*, e il *bin-*

Le consonanti, stando alla disposizione dei fonemi secondo il Kālacakra (esposta a più riprese nella VP), sono raggruppabili in sei classi di cinque membri ciascuna. La classe delle gutturali (*ka, kha, ga, gha, ṅa*), naturata di etere, corrisponde ad Akṣobhya; la classe delle palatali (*ca, cha, ja, jha, ña*), naturata di vento, corrisponde ad Amoghasiddhi; la classe delle cacuminali (*ṭa, ṭha, ḍa, ḍha, ṇa*), naturata di fuoco, corrisponde a Ratnasaṃbhava; la classe delle labiali (*pa, pha, ba, bha, ma*), naturata di acqua, corrisponde ad Amitābha; la classe delle dentali (*ta, tha, da, dha, na*), naturata di terra, corrisponde a Vairocana; la classe delle spiranti (*sa, ḫpa, ṣa, śa, ḫka*), che è composta da elementi che partecipano anche alle classi precedenti, è naturata di conoscenza e corrisponde a Vajrasattva. « Queste classi, *ka*, ecc. » dice Puṇḍarīka « sono unite alle vocali. Le vocali, *a*, ecc. sono dieci in totale: cinque brevi e cinque lunghe. L'*anusvāra* [*ṃ*] è la sesta vocale alla fine delle brevi; il *visarga* [*ḥ*] è la sesta vocale alla fine delle lunghe » (VP, I, p. 61, 4-6. Come si è visto, il riferimento a queste due ultime vocali è assente nella Gbh). Questo significa che ognuno dei cinque fonemi delle sei classi di consonanti si deve moltiplicare per dodici, sei volte in base alle vocali brevi e sei volte in base alle vocali lunghe. Si avranno così due serie di 180 combinazioni di vocali e consonanti (5 × 6 × 6 = 180) corrispondenti ciascuna ai giorni di un semestre. Nel semestre in cui il sole passa a sud dell'equatore (*dakṣiṇāyana*) (e si ha quindi il transito del Cancro, del Leone, ecc.) e la notte prevale sul giorno, si hanno 180 giorni caratterizzati ciascuno sul piano fonetico da una vocale breve (*hrasvasvara*) e da una sola consonante (*ekavyañjana*) (*ka, ki, kṛ, kḷ, kaṃ, kha, khi, khṛ*, ecc.), su quello astronomico dalla luna (*candra*); nel semestre in cui il sole passa a nord dell'equatore (*uttarāyaṇa*) (Capricorno, Acquario, ecc.) e il giorno prevale sulla notte, si hanno 180 giorni caratterizzati ciascuno da una vocale lunga (*dīrghasvara*) e da una consonante raddoppiata (letteralmente: « congiunta », *saṃyuktavyañjana*) (*ssāḥ, ssḹ, ssū*, ecc.); sul piano astronomico domina il sole (*sūrya*). Ad ogni segno zodiacale corrispondono dunque cinque sezioni di sei giorni lunari, che nel primo caso si susseguono secondo un ordine ascendente (dalle gutturali alle spiranti e quindi, dall'etere alla conoscenza, da Akṣobhya a Vajrasattva, ecc.), nel secondo in base a un ordine discendente (dalle spiranti alle gutturali, ecc.). Analoghe considerazioni sono possibili se si considerano le due quindicine (chiara e scura) della luna: la prima corrisponde alla serie delle quindici vocali brevi (*a, i, ṛ, u, ḷ, a, e, ar, o, al, ha, ya, ra, va, la*), la seconda alla serie delle vocali lunghe (*ā, ī*, ecc.); entrambe sono divisibili in tre serie di cinque digiti (*tithi, kalā*) – ciascuno dei quali (*nandā, bhadrā, jayā, riktā, pūrṇā*) è connesso rispettivamente a uno degli elementi (etere, ecc.). Queste tre serie sono connesse rispettivamente a *tamas, rajas* e *sattva*, i nomi dei tre elementi fondamentali della natura (*prakṛti*) secondo il Sāṃkhya. Per un ulteriore approfondimento si veda Newman, 1987, pp. 381-82, 418, 442-70.

du – e corrisponde all'aggregato conoscenza in forma non discorsiva (*akalpita*).[1]

« La contemplazione è Akṣobhya » e, anch'essa decuplice, corrisponde all'aggregato della percezione (*vijñāna*). La contemplazione è l'unità dei cinque oggetti dei sensi e dei cinque sensi e concerne l'immagine del tutto.

Il controllo del soffio vitale è decuplice, si identifica con il Portatore della spada (*khaḍgin*) e corrisponde all'aggregato delle volizioni (*saṃskāra*); in esso infatti i dieci *maṇḍala* di destra e di sinistra sono fusi insieme.

La ritenzione è anch'essa decuplice, corrisponde al Portatore del gioiello (*ratnapāṇi*) e si riferisce all'aggregato delle sensazioni (*vedanā*). La ritenzione del soffio vitale, in base all'andare e venire nei loti dell'ombelico, del cuore, della gola, della fronte e della cima della testa, è decuplice.

« L'applicazione mnemonica, diretta verso la *ḍombī*, è il Portatore del loto (*kamaladhara*) » e, anch'essa decuplice, si riferisce all'aggregato delle nozioni (*saṃjñā*). Nel canale centrale, nella *ḍombī*, essa si manifesta in corrispondenza coi dieci stati di Kāma: « Il pensiero fisso, il desiderio, la febbre, il pallore del volto, l'inappetenza, il tremore, la follia, la vertigine, la confusione mentale, l'assoluta insensibilità. Per il Detentore del *vajra* [queste esperienze] sono in corrispondenza coi dieci segni del fumo, ecc., mentre per l'uomo comune sono i noti e fissi dieci stati di Kāma. Chi è il Vittorioso, chi l'uomo desideroso? ».[2]

« La concentrazione è il Portatore del disco (*cakrin*) », cioè Vairocana, ed è decuplice, a causa della soppressione dei dieci soffi vitali.[3] In tal modo [ci si identifica col]

1. Tutti i manoscritti danno [-*darśanabhedena*] *akalpito*, il tibetano traduce: *mthong ba'i dbye bas ma brtags pa*: « che distingue le visioni in forma non discorsiva ».

2. LKC, IV, 126. Non commentata nella VP. Si veda KS, V, 1, 4-5 (p. 318). Si veda l'Introduzione, p. 97.

3. I cinque soffi principali, comunemente accettati dalle scuole religiose dell'India, sono il *prāṇa*, l'*apāna*, il *samāna*, l'*udāna* e il *vyāna*, per i quali si rimanda alla nota di Eliade, 1954, pp. 373-74. Oltre ad essi esistono cinque soffi secondari chiamati *nāga*, *kūrma*, *kṛkara*, *devadatta* e *dhanañjaya*, per le cui funzioni si veda *Svacchandatantra*, VI, 306 sgg. I vari soffi sono descritti nel LKC, II, 41-44; si veda inoltre Dhargyey, 1985, pp. 117-20.

Beato, [che è a sua volta] il *nirvāṇa* senza appoggio, in P291*b*
quanto non si ha più spirazione (*avāha*) dei vari soffi vitali.

Si espone ora la definizione della ritrazione (*pratyāhāra*).

Le caratteristiche dei sei membri dello yoga e le tre *mudrā* (LKC, IV, 116-17 e VP)

« La ritrazione è il non procedere dei dieci sensi ed oggetti dei sensi circa il corpo. La contemplazione è uno stato di concentrazione mentale e ha cinque aspetti, cioè la saggezza, l'esame, l'analisi, la gioia e il piacere immoto. Il controllo dei soffi vitali è la soppressione dei due sentieri e l'entrata del soffio vitale nel cammino di mezzo. La ritenzione è uno stato di concentrazione mentale, l'entrata del soffio vitale nel *bindu*, priva dei due sentieri ».[1]

« La vista della *caṇḍālī* nell'etere sottile e nel corpo è l'applicazione mnemonica. Grazie al piacere immoto, essenziato di saggezza e mezzo, si ha, nei riguardi dell'immagine di conoscenza (*jñānabimba*), la concentrazione. [Tutto ciò] è lo strumento per realizzare il Signore del tutto, e questo strumento è triplice, secondo i diversi gradi di debole, ecc. Le *mudrā* sono tre, di tre diverse gradazioni, in virtù dei tre cammini, vale a dire quella d'azione, quella d'immaginazione (*saṃkalpa*) e quella divina (*devī*) ».[2]

Qui la cosiddetta ritrazione consiste nel non proce- C36
dere, nel corpo [cioè esternamente], delle conoscenze (*vijñāna*) corrispondenti ai cinque organi di senso e ai cinque loro rispettivi oggetti; c'è invece il procedere delle conoscenze per mezzo di altri cinque organi di senso,[3] quali l'occhio, ecc., verso gli oggetti [interni] come l'immagine della vacuità (*śūnyabimba*), ecc.

Nei riguardi così di questa immagine, « la saggezza » è la vista; « l'esame » è la percezione della cosa; « l'analisi »

1. LKC, IV, 116.

2. LKC, IV, 117.

3. Ossia gli organi di senso divini.

è la determinazione di essa; «la gioia» è l'attaccamento a tale immagine; «il piacere immobile» (*acalasukha*) è l'unificazione della mente con questa immagine. La contemplazione, in tal modo, è decuplice in riferimento ai diversi percepibili e percettori.

Qui «il controllo del soffio vitale» è duplice, nel senso che si ha un venir meno, un arresto «dei due sentieri» di sinistra e di destra, e [la conseguente] «entrata nel cam-
P292*a* mino di mezzo». Anch'esso poi è decuplice a causa dell'arresto dei dieci *maṇḍala*.[1]

Qui si ha poi l'entrata del soffio vitale «nel *bindu*», cioè nella fronte, entrata che è priva di andare e venire. [Tale] la ritenzione – ritenzione del soffio vitale nella fronte – chiamata col nome di concentrazione mentale (*ekacittaṃ nāma*).

La vista della *caṇḍālī* nell'etere dei tre mondi è l'applicazione mnemonica, detta[2] anch'essa decuplice.

«Essenziato di saggezza e mezzo». Nei riguardi dell'immagine della conoscenza, grazie al piacere immoto, conseguente alla perfetta fusione di conoscibile e conoscenza, si ha poi la concentrazione, anch'essa decuplice, a causa dell'assenza dei dieci soffi, *prāṇa*, ecc.[3]

In tal modo lo yoga a sei membri è il mezzo di realizzazione del Sostenitore del tutto, cioè di Kālacakra. Questo mezzo di realizzazione è triplice, secondo le tre gradazioni di debole, ecc. «Le *mudrā* sono tre, di tre diverse gradazioni, in virtù dei tre cammini». Il cammino del *bodhicitta* nella sua forma «mossa» (*kṣara*) è la gradazione debole, il cammino del *bodhicitta* nella sua forma «vibrante» (*spanda*) è la gradazione mezzana, il cammino del *bodhicitta* nella sua forma «non vibrante» (*niḥspanda*) è la gradazione forte. In tal modo, la *mudrā* d'azione (*karmamudrā*) somministra un piacere «mosso», la *mudrā* di conoscenza (*jñānamudrā*) un piacere «vibrante», la grande *mudrā* (*mahāmudrā*) un piacere «privo di vibrazione». Attraverso lo yoga sestuplice, il Beato ha dunque esposto qual è la meditazione delle tre *mudrā*, per cui lo yoga se-

1. Si veda sotto, pp. 276 sgg.
2. C e manoscritto di Kathmandu: *pūrvoktā*; A: *proktā*.
3. Si veda sopra, p. 222, nota 3.

stuplice dev'essere necessariamente realizzato dallo *yogin* per conseguire lo stato di Buddha.

Si espone adesso qual è il corretto sguardo per conseguire la realizzazione dell'immagine della vacuità.

Gli sguardi e i quattro stadi (*sevā*, ecc.) dello yoga (LKC, IV, 120 e VP)

«Nella pratica (*sevā*) si ha lo yoga preliminare, nell'etere, decuplice, grazie allo "sguardo dell'ira del Portatore del disco".[1] Inoltre, grazie allo "sguardo di Vighnāntaka" che insiste sulla via dell'ambrosia, [si mette in atto] lo yoga sestuplice concernente [con due suoi membri] la sottorealizzazione (*upasādhana*). Nel momento della realizzazione (*sādhana*), il *bindu* lunare, emesso grazie alla P292*b*
saggezza (*prajñā*) [perviene] nel gioiello del *vajra* [passando per] i tre [luoghi] immobili. Lo yoga della conoscenza che concerne la grande realizzazione (*mahāsādhana*) è qui, unico, pacificato, innato grazie al piacere indefettibile».[2]

Qui la «pratica» è la meditazione (*bhāvanā*) dei segni del fumo, ecc. In questo [momento detto] «pratica», «lo yoga preliminare» consiste nella percezione (*grahaṇa*), da parte della mente, dei segni del fumo, ecc. Questo [yoga] è «decuplice». L'esperienza [da esso determinata] concerne i [dieci] segni del fumo, ecc., e, perciò appunto, è decuplice. Esso yoga si ha grazie allo «sguardo dell'ira», cioè a uno sguardo verso l'alto, «del Portatore del disco», cioè diretto alla cima della testa, e si svolge in modo che i segni appaiano senza chiudere mai gli occhi (*animiṣayā*). Nello yoga notturno i segni sono quattro e in quello diurno sei. Dopo si ha l'immagine. In tal guisa, il membro [detto] «pratica» si estende fino all'immagine grazie alla ritrazione e alla contemplazione.

«Grazie allo sguardo di Vighnāntaka»: Vighnāntaka è C37

1. Il Portatore del disco (*cakrin*) è Vairocana. Lo *yogin* deve fissare lo sguardo verso l'alto, nella cima della testa, e quindi fra le sopracciglia (nella fronte), sede di Vighnāntaka (sovente identificato con Amṛtakuṇḍalin: si veda sotto, p. 231), il quale è uno dei dieci Bodhisattva irati: si veda Wayman, 1977, p. 243.
2. LKC, IV, 120. Questa stanza si richiama a GSU, 173-75.

Amṛtakuṇḍalin,[1] e il suo sguardo insiste sul luogo proprio dell'ambrosia, cioè sulla fronte. In virtù di questo sguardo proprio di Vighnāntaka insistente sulla via dell'ambrosia, lo yoga sestuplice concerne [con due suoi membri] anche la sottorealizzazione (*upasādhana*). Con l'avverbio « inoltre » si implica che giova mettere in opera anche il controllo del soffio vitale e la ritenzione del soffio vitale stesso, una volta che l'immagine è veduta. Tale la sottorealizzazione.

« Il *bindu* lunare, emesso grazie alla saggezza ». Qui il *bindu* lunare è emesso in virtù della concupiscenza per la saggezza.[2] Questo *bindu-bodhicitta*, emesso in virtù della saggezza, perviene nella gemma del *vajra*, e si unisce [nel suo percorso] ai tre luoghi immoti, vale a dire le parti segrete, l'ombelico e il cuore. Questo accade nel terzo membro, quello della realizzazione (*sādhana*). Giova quindi mettere in atto il membro detto realizzazione.[3]

« Unico, pacificato, grazie al piacere indefettibile »: quell'istante unico del *bodhicitta* [caratterizzato] dal piace-
P293*a* re indefettibile, viene detto « pacificato ». « Lo yoga della conoscenza che concerne la grande realizzazione » è qui innato nel senso che viene a determinarsi uno stato di unità della mente col piacere immoto. Il membro detto « grande realizzazione » (*mahāsādhana*) è il quarto.

Riguardo così alla realizzazione della conoscenza si hanno quattro stadi. La realizzazione delle divinità [si svolge] attraverso il processo della generazione (*utpattikrama*) già esposto, ed è di natura mondana. La realizzazione [invece] della realtà sovramondana [si svolge] attraverso il processo di adempimento (*utpannakrama*).[4]

1. Cfr. GSU, 174; si veda sotto, pp. 231, 237.

2. Cioè per la *mudrā* d'azione, ecc.

3. *Sevā* comprende i due membri *pratyāhāra* e *dhyāna*; *upasādhana* comprende *prāṇāyāma* e *dhāraṇā*; *sādhana* corrisponde all'*anusmṛti* e il *mahāsādhana* al *samādhi* (si veda l'Introduzione, pp. 92-93). Tali corrispondenze si ritrovano nei versi 173*cd*-175 del *Samājottara* e nel relativo commento di Vajrapāṇi che li cita nella *Laghutantraṭīkā* (si veda sotto, pp. 232-39). Si tenga presente sin d'ora che una differente correlazione tra questi membri (*sevā*, ecc. da un lato e *pratyāhāra*, ecc. dall'altro) è esposta oltre, pp. 239-44.

4. Lezione e punteggiatura incerta. A legge *pūrvoktaṃ laukikaṃ lokottaratattvam*.

Lo yoga diurno e lo yoga notturno (LKC, V, 115 e VP)

Adesso si espone la penetrazione (*praveśa*) nella luce (*ābhāsa*) della stessa nostra mente.[1]

« Coloro la cui mente è applicata all'etere, coloro che, con gli occhi sempre aperti, sono entrati nel sentiero adamantino, vedono, [sorti] dal vuoto, il fumo, il miraggio, la lucciola vivida e immacolata, la lampada, la fiamma, il sole, la luna, il *vajra* [= Rāhu], la *kalā* suprema [ossia il lampo] e il *bindu*. In mezzo ad esso si ha l'immagine del Buddha, priva di oggettività, il corpo di fruizione, molteplice ».[2]

Qui, nel Veicolo dei *mantra* e nel Veicolo della Prajñāpāramitā, la pratica dello yoga è duplice, nel senso che essa [si basa sullo] spazio chiuso (*ākāśe*) e sullo spazio aperto (*abhyavakāśa*).[3] Colui che praticherà lo yoga nello spazio chiuso, costui, di notte, cioè al buio, in un ambiente privo di pertugi, terrà la mente applicata all'etere, sarà cioè concentrato sul vuoto a esclusione di ogni pensiero, osserverà per un giorno [quel che succede] e vedrà il segno del fumo, ecc.

« Con gli occhi sempre aperti, sono entrati nel sentiero adamantino »: qui coloro il cui soffio vitale è entrato nel canale di mezzo vedranno, grazie allo yoga « di notte », generati dal vuoto, [i quattro segni] di cui s'è parlato nella stanza: « Coloro la cui mente è applicata all'etere, che con gli occhi sempre aperti sono entrati nel sentiero adamantino, vedono, [sorti] dal vuoto, il fumo, il miraggio, la lucciola vivida e immacolata, la lampada ».

Lo *yogin* fisserà quindi lo sguardo su di un cielo senza P293*b*

1. Nel LKC questa stanza segue quella citata sotto, p. 239 (LKC, V, 114) e la frase *svacittasyābhāse praveśa* va interpretata di conseguenza, nel senso cioè della penetrazione della nostra mente (nell'aspetto di percettore) nella stessa nostra mente (nell'aspetto di percepibile), la quale contiene, in modo di immagine speculare, le apparenze dei dieci segni del fumo, ecc. *Cittābhāse* è correttamente commentato nella Gbh con *darpaṇapratibimbopamacittābhāse* (Grönbold, 1969, p. 40), in base al terzo *pāda* di LKC, V, 114; si veda sotto, p. 239.

2. LKC, V, 115.

3. *Ākāśayoga* si riferisce allo yoga di notte e *abhyavakāśayoga* allo yoga di giorno.

nuvole e, da questo cielo, grazie allo yoga diurno, [in base a quanto è detto nella *Nāmasaṃgīti*]:[1] « Un gran fuoco di conoscenza e saggezza, autogenito, nato dal cielo vuoto », ecco, dico che da questo cielo sorgerà la fiamma, nel senso che lo *yogin* vedrà una fiamma nel cielo senza nuvole. Analogamente « una grande luce risplendente, un fiammeggiare di conoscenza, splendente ». Tale l'apparire della luna. [Dopo ancora] si ha la « lampada del mondo », cioè il sole, « una face di conoscenza », cioè Vajrarāhu, « un grande fulgore luminoso », cioè il lampo, la « *kalā* suprema ». Il re delle *vidyā*, il tremendo signore dei *mantra* è il *bindu*.

I segni sono dunque dieci, esposti dal Beato per lo yoga di notte nel *Guhyasamāja* e per lo yoga di giorno nella *Nāmasaṃgīti*, con un linguaggio intenzionale.

Dopo di ciò, con le parole « il re dei *mantra*, il gran realizzatore del fine supremo », si allude alla visione dell'immagine [universa, comprendente tutto quello che esiste], tutti i diversi vasi, tessuti, ecc.

Inoltre « in mezzo ad esso », in mezzo cioè al *bindu*, apparirà l'immagine del Buddha, che, « priva di oggettivi-
C38 tà », poiché non ci sono cose vedute o cose pensate, è il « molteplice corpo di fruizione ».[2] In questa unione con l'immagine [del Buddha] si ode il suono inarticolato (*anāhatadhvani*). In tal modo, grazie all'apparire della forma si ha il corpo [fisico] di creazione e grazie all'apparire del suono il corpo [vocale] di fruizione.

La penetrazione nella luce della mente (LKC, V, 116 e VP)

« Lo *yogin* dovrà fissare il cielo privo di nuvole con gli occhi spalancati, sinché nel canale del tempo non apparirà una linea nera, da cui si espandono raggi di luce scintillante. In questa [linea] apparirà l'immagine dell'Onnisciente, così come il sole nell'acqua, immacolata, di tutti i colori, di tutti gli aspetti, [sentita come la] nostra propria mente, priva di oggettività, non [come la percezione di una] mente altrui ».

1. Le stanze seguenti, tratte dalla NS, 61*cd*-63*ab* (= VI, 20*cd*-22*ab*), citate da Puṇḍarīka nel corpo della VP, sono di nuovo citate sotto da Vajrapāṇi, pp. 234-35, cui rimando.

2. Sui quattro corpi dei Buddha, si veda l'Introduzione, p. 41 e sotto, pp. 317-18; e sul corpo di fruizione che appare in mezzo al *bindu*, sotto, pp. 255, 259.

Qui nello yoga diurno « lo *yogin* dovrà fissare il cielo P294*a*
privo di nuvole con gli occhi spalancati », di mattino e di pomeriggio, dando le spalle al sole, ché altrimenti, a causa dei raggi del sole, ne deriverebbe oscurazione della vista (*timira*).[1] Lo spazio del cielo dovrà così essere fissato ogni giorno, sinché nel mezzo del *bindu* non si vedrà una linea nera, della dimensione di un capello (*bāla*), da cui si espandono raggi di luce scintillante, dentro il canale del tempo, cioè nell'*avadhūtī*. Dentro questa apparirà « l'immagine dell'Onnisciente », comprensiva dei tre mondi, completa, « così come il sole nell'acqua, immacolata, di tutti i colori, di tutti gli aspetti, [sentita come la] nostra propria mente, priva di oggettività, non [come la percezione di una] mente altrui », in quanto non si ha la conoscenza di un'altra mente.

A questo proposito, inizialmente, questa immagine della nostra propria mente viene percepita con l'occhio fisico dei Tathāgata. La conoscenza della mente altrui è percepita con l'occhio divino, ecc. Nel *Dharmasaṃgraha*[2] sono perciò detti essere cinque gli occhi del Beato, nel senso che col progredire della conoscenza si ha, in forza della meditazione (*bhāvanā*), l'occhio fisico, l'occhio divino, l'occhio del Buddha, l'occhio della saggezza e l'occhio della conoscenza. Perciò non esiste cosa che l'Onnisciente non veda.

1. *Timira* è una malattia degli occhi, frequentemente citata.

2. Il Buddha ha cinque poteri visivi (Nāgārjuna, *Dharmasaṃgraha*, p. 35 del testo sanscrito): l'occhio fisico di carne (*māṃsacakṣus*); l'occhio divino (*divyacakṣus*); l'occhio del Buddha (*buddhacakṣus*); l'occhio della saggezza (*prajñācakṣus*); l'occhio del *dharma* (*dharmacakṣus*), qui sostituito dall'occhio della conoscenza (*jñānacakṣus*). Si veda su di essi Lamotte, 1944, p. 439 e Wayman, 1984, pp. 155-61. Si veda anche sotto, pp. 260-61.

LO YOGA SESTUPLICE SECONDO VAJRAPĀṆI: TRASCRIZIONE DI UN PASSO TRATTO DAL « LAKṢĀBHIDHĀNODDHṚTALAGHUTANTRA-PIṆḌĀRTHAVIVARAṆA »[1]

Siffatto yoga sestuplice è stato esposto anche dal venerabile Vajrapāṇi:

Qui la ritrazione consiste nel non procedere delle conoscenze dell'occhio, ecc., per mezzo dei sensi dell'occhio, ecc., nei riguardi degli oggetti esteriori, come i colori, ecc., e, di converso, nel procedere delle conoscenze dell'occhio divino, ecc., per mezzo dei sensi dell'occhio divino, ecc., nei riguardi degli oggetti interiori. All'interno, [lo *yogin*] ha come appoggio il vuoto e [per questo gode di una] visione di tutte le cose priva di rappresen-
P294b tazioni discorsive, nel vuoto, così come accade per una bambina che vede un'immagine magica (*pratisenā*) in uno specchio.

Il membro detto ritrazione [si realizza] dunque grazie alla visione dell'immagine universa del Buddha che pervade i tre mondi.

La contemplazione [si verifica quando e dopo che] tutti i *dharma* sono visti come vuoti. La cosiddetta saggezza[2] è un'attività mentale [diretta] verso di essi.

Il cosiddetto esame consiste nella percezione delle cose da parte della mente.

La cosiddetta analisi è l'affermarsi di questa percezione delle cose. La cosiddetta gioia è l'applicazione della mente nei riguardi di tutte le forme di esistenza.

Il cosiddetto piacere immobile è una derivazione di perfetto piacere da tutte le cose. Il membro detto contemplazione è dunque quintuplice.

Il cosiddetto controllo del soffio vitale è l'arresto dei due cammini di sinistra e di destra, *lalanā* e *rasanā*, e un continuato procedere del soffio vitale nel cammino mezzano dell'*avadhūtī*. Per mezzo dell'inspirazione, della sospensione e dell'espirazione lo *yogin*, sostanziandosi di luna, sole e Rāhu, esegue nell'*avadhūtī* l'inspirazione con

1. Testo in Cicuzza, 1994, pp. 139-48.

2. Si veda sopra, LKC, IV, 116 e commento. « Saggezza » sta qui per « veduta » (*ālokana*).

la sillaba OṂ, la sospensione del respiro con la sillaba ĀḤ, e l'espirazione con la sillaba HŪṂ. Tale il membro chiamato « controllo del soffio vitale » (*prāṇāyāma*).

La cosiddetta ritenzione consiste nell'entrata del soffio C39
vitale nell'ombelico, nel cuore, nella gola e nella fronte, cioè nei *maṇḍala* di terra (*mahendra*), acqua (*varuṇa*), fuoco (*agni*) e vento (*vāyu*), vale a dire nel suo non uscire al di fuori. Essa consiste [in breve] nell'entrata del soffio vitale nel *bindu*.[1] Tale il membro detto ritenzione.

La cosiddetta applicazione mnemonica consiste nella visione della divinità prescelta,[2] [che si presenta] come un'immagine riflessa (*pratibimba*), priva di rappresentazioni differenziate. Da essa [nasce] un alone di luce, risplendente di molteplici raggi, e di qui un'irradiazione [che si estende] a tutti e tre i mondi, risplendente di molteplici aspetti. Tale il membro chiamato applicazione mnemonica.

La cosiddetta concentrazione consiste nel conseguimento del piacere immoto dovuto a un'intensa attrazio-
ne (*anurāga*) per la divinità prescelta. L'unificazione del- P295a
la mente con essa, [e nel contempo una] mente priva di percettore e percepibile, è dai Tathāgata detta essere il membro chiamato « concentrazione ». Qui, poi, di questo yoga a sei membri, l'insegnamento della meditazione preliminare è esposto [anche] in altri Tantra.

Qui la pratica, la sottorealizzazione, la realizzazione e la grande realizzazione sono menzionate nel *Samājottara*,[3] dove il Beato dice:

« Nel momento della pratica [lo *yogin*] dovrà attentamente meditare (*vibhāvya*) la grande immagine della cima della testa e, nel momento della sottorealizzazione, l'immagine di Amṛtakuṇḍalin.

1. Secondo Vajrapāṇi, sotto la sfera (*maṇḍala*) della terra vi sono via via altre quattro sfere disposte nell'ordine seguente, cominciando dal basso: vuoto, aria, fuoco, acqua. Queste sfere corrispondono interiormente alle ruote (*cakra*) della cima della testa (vuoto), della fronte (aria), della gola (fuoco), cuore (acqua), ombelico (terra). Queste sfere degli elementi possono essere oggetto di meditazione nella loro interezza o globalità (*śūnyakṛtsnam*, ecc.) da parte degli *yogin*. Si veda su tutto ciò Vajrapāṇi (Cicuzza, 1994, p. 85).

2. Ossia della divinità tantrica (Kālacakra, Heruka, Hevajra) prescelta per la meditazione.

3. Si veda GSU, stanza 135 (sopra, p. 209).

« Nella realizzazione conviene poi che lo *yogin* mediti assiduamente l'immagine della divinità e, nel momento della grande realizzazione, l'immagine onnipervadente del Buddha, il Signore ».[1]

La prima suddivisione:
la pratica (*sevā*)

Qui con linguaggio intenzionale [si viene a dire questo, che cioè] lo *yogin*, nel momento della pratica, cioè nel primo momento, dovrà meditare per mezzo della ritrazione e consolidare con il membro detto « contemplazione » l'immagine « della cima della testa », cioè l'immagine del Buddha, comprensiva dei tre mondi, senza residuo, dopo aver fissato il *vajra* della mente (*cittavajra*) nell'etere, nel *dharmodaya*.[2]

Qui c'è poi questa promessa del Beato:

« Abbandonato ogni pensiero, [lo *yogin*] osservi attentamente per un singolo giorno e, se non c'è alcuna esperienza, allora le mie parole saranno menzognere ».[3]

Qui l'esperienza sono i segni del fumo, ecc.; [in altre parole] non sono qui realizzate, in un singolo giorno, altre pratiche spirituali, come *mantra*, ecc., per cui chi vi si dedichi (*mantrin*) possa fruire di una qualche esperienza in tempo così ridotto.

Quindi, abbandonata ogni idea di essere o non essere, resa cioè [la mente] senza base, [lo *yogin* godrà] di una esperienza profonda (*gambhīra*), senza appoggio (*nirālamba*), nel vuoto. Questa l'esperienza, consistente nei segni del fumo, ecc., che è realizzata dallo *yogin*. Tale la
P295*b* norma del Tathāgata.

1. GSU, 173*b*-175*a*. Il testo edito del GSU presenta qualche variante:
sevakāle mahoṣṇīṣaṃ bimbam ālambya yogataḥ // 173
upasādhanakāle tu bimbam amṛtakuṇḍalam /
sādhane devatāyogaṃ kuryān mantrī vidhānavit // 174
mahāsādhanakāle ca bimbaṃ buddhādhipaṃ vibhum /

2. Si tratta dunque di una diversa interpretazione delle stanze precedenti. La detta meditazione dev'essere fatta in unione con la *karmamudrā*: Il *dharmodaya* è l'organo femminile e il *cittavajra* il *bodhicitta*.

3. La stanza non appartiene al LKC perché Puṇḍarīka la cita dicendo *tantrāntare*, « in un altro Tantra ».

« Inoltre, grazie ai sensi in unione con un arresto, manderà ad effetto i tre mondi ».[1]

Grazie ai sensi, quali l'occhio, ecc., [lo *yogin*] manderà ad effetto l'immagine del Buddha, cioè i tre mondi. Questo insegnamento deve essere appreso dalla bocca del maestro.

A questo proposito, grazie all'insegnamento del maestro, lo *yogin*, nell'etere, vedrà innanzi tutto il fumo, e non il miraggio,[2] com'è dimostrato dalla stessa esperienza diretta. Dopo il fumo vedrà il miraggio. [Questi segni], quali il fumo, ecc., sono privi di rappresentazioni mentali, simili a un'immagine magica (*pratisenā*). Lo *yogin*, così, vedrà prima il fumo, in secondo luogo il miraggio, in terzo luogo la lucciola, per quarto la lampada e per quinto un segno simile a un cielo senza nuvole. Così è stato detto dal Beato nel *Samājottara* e anche nel *Ḍākinī-* C40
vajrapañjara.

Oltre a ciò il Beato ha detto nel *Ḍākinīvajrapañjara*:

« [Il primo segno, cioè il fumo], causato dall'Onnisciente, non determina [come pure gli altri] alcun approssimarsi di perfezioni (*siddhi*).[3] Dopo [di esso], istante dopo istante, appaiono gli altri che hanno l'aspetto di un sogno, simile a *māyā* ».

Per espressa dichiarazione del Beato, dapprima si hanno, come testimonianza [della riuscita della] meditazione, i segni del fumo, ecc. Taluni diranno che questi si hanno nel momento [dell'acquisto] delle perfezioni, ma tutti coloro [che dicono così] non tengono nel dovuto conto la promessa del Beato e quindi sono in contrasto con la parola del Beato, che [come abbiamo visto] ha dichiarato: « Abbandonato ogni pensiero [lo *yogin*] osservi attentamente per un singolo giorno [e si avrà l'esperienza] ». I segni ordinari del fumo, ecc., che si verificano nel momento dell'acquisto delle perfezioni, non sono simili a un sogno, a *māyā*, in quanto si vede chiaramente che

1. Fonte non rintracciata, forse il *Kālacakramūlatantra*. Si veda anche sotto, p. 235.

2. Com'è detto nel GSU, 149-151*ab*: si veda sopra, p. 210.

3. Leggiamo *'pravartakam* per *pravartakam*. Il commento di Vajrapāṇi al *Laghusaṃvara*, che cita questo passo, ha *nivartakam*. Il senso sembra questo, che cioè questi segni non hanno niente a che vedere con le *siddhi* ordinarie.

hanno l'intrinseca capacità di provocare gli effetti propri della fiamma, del fumo, ecc., cioè quello di bruciare, [ecc.]. Lo stesso dicasi di una pioggia di zafferano, di
P296*a* gioielli, di fiori, d'oro, ecc.

In virtù dello yoga sestuplice si hanno dunque i segni del fumo, ecc. Ché il Beato stesso ha detto nel *Ḍākinīvajrapañjara*:

« Lo *yogin* si dia quindi alla meditazione dello yoga sestuplice, che da parte sua è simile all'interiorizzazione (*svādhiṣṭhāna*),[1] e subito dopo vedrà i segni (*cihna*) nel loro ordine naturale ».

Qui la cosiddetta interiorizzazione corrisponde alla visione della verità relativa, per virtù della « ritrazione ».

Il cosiddetto segno (*cihna*) è l'apparizione della nuvola, del fumo, ecc. Questi vengono visti per prima cosa fino alla lampada, dopo di che si ha il cielo senza nuvole, immacolato. Gli altri sei segni, dalla fiamma al *bindu*, sono stati esposti dal Beato anche [in altri] Tantra [come, per esempio], nel *Māyājāla*,[2] nel capitolo sulla concentrazione. Eccoli:

« Un gran fuoco di conoscenza e saggezza (*prajñājñāna*), autogenito, nato dal cielo vuoto; una gran luce risplendente, un fiammeggiare di conoscenza, splendente;

1. Il termine *svādhiṣṭhāna* (tibetano *rang byin brlabs*) è difficile da tradurre. La definizione di *svādhiṣṭhāna* come *saṃvṛteḥ satyadarśanam* (= *saṃvṛtisatyadarśanam*) è già nel *Pañcakrama* del deutero-Nāgārjuna, IV, 10: *svādhiṣṭhānakramo nāma saṃvṛteḥ satyadarśanam*. Il senso primo di *adhiṣṭhāna* è « star sopra », « sovraintendere autorevolmente », ecc. Il devoto, in questo senso, è « sovrainteso » (protetto, benedetto, potenziato, graziato) dalle divinità, dai Bodhisattva, ecc. Lo *svādhiṣṭhāna* si ha quando si vuol mettere in evidenza che, in realtà, siamo noi stessi che sovraintendiamo (proteggiamo, benediciamo, potenziamo, graziamo) noi stessi, che dominiamo le apparenze della verità relativa, volgendole così a nostro vantaggio, cioè a fonte di elevazione spirituale. Lo *yogin*, col metodo dello *svādhiṣṭhāna*, realizza come tutte le cose della verità relativa, cioè tutte le apparenze del mondo, sono una proiezione della sua propria coscienza. Egli, in questo senso, le interiorizza, e (ci si perdoni questo termine) le soggettivizza. Lo *yogin*, arrivato a questo stadio, non è più soggetto ad obbligo alcuno (celebrazione di riti, recitazione di *mantra*, voti esteriori, ecc.) in quanto li esegue interiormente. Essi sono interiorizzati, « soggettivizzati ». Il metodo dello *svādhiṣṭhāna* è ben spiegato nell'operetta del deutero-Āryadeva, lo *Svādhiṣṭhānakramaprabheda* (pp. 20-25).

2. Cioè nella *Nāmasaṃgīti* che fa parte, per tradizione, del *Māyājālatantra*.

la lampada del mondo; una face di conoscenza; un grande fulgore luminoso; il re delle *vidyā* (il *bindu*), il tremendo signore dei *mantra*, il re dei *mantra*, realizzatore del fine supremo ».[1]

Con queste due stanze il Beato ha descritto in linguaggio intenzionale gli altri segni.

Quell'immagine [cioè il fuoco] che nasce dal sopraddetto cielo senza nuvole è chiamata « nata dal cielo, autogenita » perché la mente è priva di ogni rappresentazione discorsiva. Qui dunque il « gran fuoco di saggezza e conoscenza » è l'apparire della fiamma; la « grande luce risplendente » è l'apparire della luna; essa luce è « un fiammeggiare di conoscenza, splendente ». « La lampada
del mondo », è l'apparire del sole. « La face di conoscen- P296*b*
za » è l'apparire di Rāhu. Il « grande fulgore luminoso » è l'apparire del lampo. « Il re delle *vidyā*, il tremendo signore dei *mantra* », è l'apparire del *bindu*, simile a un disco lunare turchino.

Con le parole « il re dei *mantra*, realizzatore del fine supremo » [si vuole qui esprimere] l'apparire delle forme di esistenza (*bhāva*) contenute nei tre mondi in tutti i loro aspetti, il quale apparire viene visto simile all'immagine di un sogno, di *māyā*. Esso [come gli altri segni] viene visto dallo *yogin* per mezzo della ritrazione. [In altre parole] servendosi come strumento (*karaṇena*) dei sensi della
vista, ecc., e, oltre ad essi (*tataḥ*), dell'arresto (*bandhena*), C41
cioè del controllo del soffio vitale, lo *yogin*, proprio con questi strumenti dei sensi, uniti con l'arresto, manderà ad effetto i tre mondi, cioè quello del desiderio, quello della materia sottile e quello immateriale, e costituiti da tutte le cose, mobili e immobili.[2]

Ché nel *Ḍākinīvajrapañjara* il Beato ha detto:

« L'intero universo si realizza, senza residuo, con gli esseri mobili e immobili, per tutti i *lokadhātu*, per quante sono le creature adamantine ».[3]

Tutto ciò si verifica grazie alla meditazione e realizzazione dello yoga sestuplice. Tale la norma del Beato.

1. NS, 61*cd*-63*ab* (= VI, 20*cd*-22*ab*). Si veda sopra, p. 228.
2. Si veda sopra, p. 233 e nota 1.
3. *Āryaḍākinīvajrapañjaramahātantrarājakalpa*, p. 227, f. 272*a*, ll. 3-4.

Il Beato ha poi detto nel venerabile *Guhyasamāja*:

« Nel non essere c'è non essere di meditazione e quindi la meditazione è una non meditazione. L'essere, dunque, è un non essere, né di conseguenza si percepisce meditazione ».[1]

La meditazione diretta verso un « non essere », cioè verso un cielo senza nuvole, è una ritrazione, e, diretta com'è verso un non essere, è un non essere di meditazione. « La meditazione è una non meditazione »: questa meditazione-ritrazione diretta verso un non essere, verso cioè un cielo senza nuvole, questa meditazione, dico, è una non meditazione perché priva dei [caratteri usuali] della meditazione differenziata. Questo essere stesso vi-
P297*a* sto attraverso la ritrazione è un non essere, perché quanto si vede è il non esserci di un essere discorsivamente pensato, passato, presente o futuro. Quindi questa meditazione-ritrazione è esente da ogni carattere di meditazione differenziata. Tale il senso della frase del Beato.

Tale meditazione è stata esposta dal Beato anche nella *Prajñāpāramitā*, con le parole seguenti:

« Śakra, il signore degli dèi, disse allora al venerabile Subhūti: "Nobile Subhūti, colui che in questa *Prajñāpāramitā* otterrà lo yoga, in riferimento a che cosa lo otterrà?". Subhūti disse: "Lo yoga, o Kauśika, lo otterrà in riferimento all'etere, colui che otterrà lo yoga nella *Prajñāpāramitā* sarà desideroso di ottenere lo yoga in riferimento allo spazio vuoto (*abhyavakāśa*), colui [dico] che riterrà di esercitarsi nella *Prajñāpāramitā*" ».[2]

[La stessa] meditazione della grande *mudrā* è stata detta dal Beato simile a *māyā*, a un'immagine magica (*pratisenā*) in un cielo vuoto, senza nuvole.

Tale si dice essere il membro detto « pratica » che si svolge in base alla ritrazione e alla contemplazione.

1. GS, II, 3. La stanza è stata variamente interpretata sia anticamente, sia ai giorni nostri. Si vedano Bhattacharyya, in GS, p. xx; Tucci, 1935, in Tucci, 1971, p. 348; Snellgrove, 1959, vol. I, p. 77; Wayman, 1977.

2. Fonte della citazione non rintracciata.

La seconda suddivisione: la sottorealizzazione (*upasādhana*)

Si ha quindi il soffio vitale (*vāyu*), che in linguaggio intenzionale è chiamato col nome di « immagine di Amṛtakuṇḍalin ». Esso poi è quintuplice. Nel *Samājottara* il Beato si è così espresso:

« La respirazione è costituita da cinque gemme, potenziata (*adhiṣṭhita*) da cinque risvegliati. Espirando la si deve meditare in forma di globulo (*piṇḍa*), sulla punta del naso ».[1]

Qui con l'espressione « cinque gemme » ci si riferisce alla *rasanā*, che possiede cinque *maṇḍala*, vale a dire i cinque elementi terra, ecc. La respirazione essenziata di questi, detta « costituita da cinque gemme », insiste sulla narice destra. I cinque risvegliati sono i cinque aggregati,
percezione (*vijñana*), ecc., caratterizzati dai cinque *maṇ-* P297*b*
ḍala della *lalanā*. La respirazione da essi potenziata insi- C42
ste sulla narice sinistra.[2]

« Espirando in forma di globulo ». Qui il globulo è l'unità dei *maṇḍala* di destra e di sinistra del soffio vitale, che spira [allora] nel canale di mezzo, nell'*avadhūtī*. Questo soffio vitale espirato in forma di globulo dev'essere meditato sulla punta del naso, dove, con la parola « naso », si devono intendere il centro delle corolle dell'ombelico, del cuore, della gola, della fronte e della cima della testa. Esso dev'essere meditato sulla punta del naso così inteso, cioè da centro a centro di corolla e non nei petali di loto che stanno a destra e a sinistra. In tal modo il soffio vitale è arrestato, in forma di globulo, nel luogo del *bindu*. La ritenzione (*dhāraṇā*) di esso è detta verificarsi appunto in virtù di questo [arresto]. In tal modo, grazie a questi due membri [dello yoga], si ha la sottorealizzazione, grazie appunto all'immagine (*bimba*) di Amṛtakuṇḍalin. Questa sottorealizzazione è chiamata appunto col nome di recitazione adamantina (*vajrajāpa*), nel

1. Vajrapāṇi aveva un testo diverso da quello accolto da Nāropā (GSU, 146*cd*-147*ab*). La stessa stanza è citata e commentata sopra, pp. 214-15.

2. Su tutto ciò si veda sotto, pp. 276 sgg.

senso che occorre recitare [il *mantra*] come un tutto inseparato dal canale di mezzo (*madhyamābhinnāṅgena*). Il soffio vitale non deve insomma procedere per i canali di sinistra e di destra. Vista l'immagine della cima della testa (*uṣṇīṣa*), bisogna [subito dopo] mettere in atto il controllo del soffio vitale. Tale l'insegnamento del maestro, qui espresso in linguaggio intenzionale.

Il controllo del soffio vitale e la fissazione corrispondono dunque alla sottorealizzazione.

La terza suddivisione: la realizzazione (*sādhana*)

« Nella realizzazione conviene poi che lo *yogin* mediti assiduamente l'immagine della divinità ». Qui lo *yogin* vede la *caṇḍālī*, [prima] infiammatasi nell'ombelico, grazie alla ritenzione, in forma della grande *mudrā*, priva di ogni ostacolo, simile a un'immagine magica (*pratisenā*), irradiante nuvole di raggi di Buddha infiniti, scintillante di un alone di luce. Questo momento è chiamato « realizzazione » e corrisponde all'applicazione mnemonica. Alla fine della « ritenzione » lo *yogin* dovrà [insomma] meditare sulla *caṇḍālī*. Questa la norma.

La quarta suddivisione: la grande realizzazione (*mahāsādhana*)

P298*a* Successivamente, grazie alla fiamma di conoscenza della *caṇḍālī*, gli aggregati, gli elementi e le basi, bruciati, si fondono assieme (*ekalolībhavanti*). [Gli aggregati], la percezione, ecc., [gli elementi], la terra, ecc., e [le basi] che formano i cinque *maṇḍala* attinenti ai canali di destra e di sinistra entrano nella fronte, nel disco lunare; dopo di che, scioltasi la luna grazie al fiammeggiare della *caṇḍālī*, il *bodhicitta* comincia a defluire in basso nella gola, nel cuore, nell'ombelico e nel loto segreto, determinando gli stati di diletto, di supremo diletto e di diletto multiforme, fino a raggiungere la gemma del *vajra*, dove determina il diletto innato. Questi stadi [secondo altri testi]

sono chiamati varietà (*vicitra*), sviluppo (*vipāka*), consumazione (*vimarda*), differenza (*vilakṣaṇa*).[1]

In tal modo, quando si dice che il *bodhicitta*, raggiunto l'interno della gemma, pieno delle sedici *kalā*, dà, grazie alla meditazione, un piacere simile a quello che si prova durante l'emissione, si tratta soltanto di un esempio. In realtà il piacere « mosso » che nasce [dall'unione dei] due organi non vale neanche la miliardesima parte del supremo immoto piacere. Questa condizione di piacere non mosso, naturato di diletto innato, non può essere conosciuta, quale che sia, dagli *yogin* principianti. Dai Bodhisattva essa è chiamata con il nome di « concentrazione della vacuità », la quale vacuità non dev'essere intesa, seguendo l'uso comune (*laukikarūḍhyā*), in un senso nichilistico.[2]

Grazie dunque allo yoga sestuplice, gli *yogin* realizzano lo stato di risvegliato.[3]

LE QUATTRO SUDDIVISIONI (« SEVĀ », ECC.) DELLO YOGA SECONDO IL « LAGHUKĀLACAKRA » E LA «VIMALAPRABHĀ »

« La pratica (*sevā*) si effettua grazie alle cinque ambrosie, ai quattro *vajra*, alla recitazione dei *mantra*, ecc. La sottorealizzazione (*upasādhana*) si effettua grazie all'ambrosia che nasce dal loto adamantino, [con l'aiuto della] ritrazione, ecc. La realizzazione (*sādhana*) è una medita- P298*b*
zione (*bhāvanā*), grazie ai diletti, ecc., che ha come oggetto la perfetta fusione dei tre *vajra* e il loto. Nell'abbraccio della saggezza si verifica invero il piacere non effuso

1. Questi termini ricorrono anche nel HT, II, 3, 6-9; cfr. Snellgrove, 1959, vol. I, pp. 34-35, 94-96 e nota 4, 136. Snellgrove traduce *vilakṣaṇa* con *blank*.

2. Le parole *sāvasthā kāpy avijñeyā*, ecc., si riferiscono alla stanza 142 dell'*Ālokamālā* di Kambalāmbara: *sāvasthā kāpy avijñeyā mādṛśaiḥ śūnyatocyate / na punar lokarūḍhyaiva nāstikyārthānupātinī*, « Da persone come me non si può intendere che cosa sia questo stato chiamato vacuità. Certo è che esso non deve essere inteso nel senso di nichilismo, secondo l'uso comune »; cfr. Lindtner, 1985, pp. 168-69.

3. Qui termina il commento di Vajrapāṇi.

C43 (*acyuta*) in virtù dello yoga sottile (*sūkṣmayogāt*). Tale la grande realizzazione (*mahāsādhana*) ».[1]

Qui il principiante deve innanzi tutto mettere in opera la pratica, secondo le regole della realizzazione (*sādhana*).[2]

« La pratica si effettua grazie alle cinque ambrosie, ecc. »: esteriormente le cinque ambrosie sono gli escrementi, ecc., dove con la parola « ecc. » sono compresi anche GO, KU, ecc.[3] La « pratica », che si effettua mangiandoli, soddisfa e propizia le divinità. Interiormente, le cinque ambrosie sono i cinque aggregati, dove, con la parola « ecc. », si intendono comprese le cinque lampade, cioè i cinque sensi. La « pratica » (*sevā*) è l'indifferenza ad essi, l'abbandono della brama per il corpo e gli averi. Grazie a questa « pratica » le divinità diventano benevole, non [certo] mangiando escrementi. « I quattro *vajra* »: la « pratica » è l'indifferenza alle fruizioni del corpo, l'indifferenza alle fruizioni della voce, l'indifferenza alle fruizioni della mente, l'indifferenza ai piaceri sessuali (*cyavanasukha*). La pratica [in altre parole] è il controllo del corpo, della voce e della mente e la castità. Questo il senso. Grazie ad essa le divinità diventano benevole, non certo attraverso la brama dei piaceri del mondo.

« La recitazione di *mantra*, ecc. »: qui la recitazione dei *mantra* è il controllo del soffio vitale. Con la parola « ecc. » ci si riferisce a questo, che la « pratica » (*sevā*) richiede una continua applicazione (*yoga*) all'espirazione, all'inspirazione e al trattenimento e che, grazie ad essa, le divinità diventano benevole, non certo attraverso un respiro non controllato e [semplici] recitazioni vocali. Questo è il senso primario (*nītārtha*). Secondo il senso secondario (*neyārtha*), [la frase può riferirsi] alle recitazioni da compiere attraverso un rosario, ecc., per mandare ad effetto le perfezioni (*siddhi*) comuni.

Si espone adesso la « sottorealizzazione » (*upasādhana*). « La ritrazione, ecc. »: qui per ritrazione si intende l'ab-
P299a bandono del cibo da parte degli esseri trasmigranti, dove

1. LKC, IV, 113.
2. Qui il termine *sādhana* non è usato nel senso tecnico che abbiamo visto poc'anzi, ma in senso generico.
3. Si veda l'Introduzione, pp. 47 sgg.

il cibo è, s'intende, la percezione dei [vari] oggetti come il colore, ecc., attraverso i sensi della vista, ecc. La sottorealizzazione [in altre parole] è la percezione di altri oggetti, colori, ecc., attraverso altri sensi, quali la vista e via dicendo, [diversi da quelli] fisici, in riferimento all'immagine (*bimba*) della vacuità.

[Oltre che alla ritrazione], la sottorealizzazione si estende anche alla contemplazione, al controllo del soffio vitale e alla ritenzione.[1]

« Grazie all'ambrosia che nasce dal loto adamantino[2] »: l'ambrosia è il seme non emesso (*acyuta*). [Tutto ciò] secondo il senso primario. Esternamente, secondo il senso secondario, essa si realizza grazie alla creazione mentale (*utsarjana*) delle divinità. Tale l'inverarsi della sottorealizzazione.

Si espone adesso la « realizzazione » (*sādhana*). « Grazie ai diletti »: qui i tre *vajra* [corrispondono ai] tre *bindu* del corpo, della parola e della mente; la meditazione che ha come oggetto la perfetta fusione di essi col loto è la realizzazione. Il senso è che i tre *bindu* stanno nel cuore, nell'ombelico e nelle parti nascoste. Tale la « realizzazione ».

Si espone adesso la « grande realizzazione » (*mahāsādhana*). Quando nell'abbraccio con la saggezza si verifica il piacere non effuso, allora si ha invero la « grande realizzazione », « in virtù dello yoga sottile ». In altre parole si viene a dire, secondo il senso primario, che la « grande realizzazione » si verifica grazie a un'unione dei semi (*śu-*

1. Le corrispondenze tra i sei membri dello yoga e le quattro suddivisioni *sevā*, ecc., sono qui presentate in un modo diverso da quello esposto sopra (pp. 225-26). La pratica (*sevā*) – qui probabilmente da intendere come *sāmānyasevā* (pratica ordinaria) sulla base di quanto viene detto nel GSU, 136 – è un momento di purificazione che ha per fine la realizzazione di perfezioni mondane. In questo senso, rispetto allo *ṣaḍaṅgayoga*, essa ne costituisce unicamente un preliminare e non è messa direttamente in rapporto con nessuno dei sei membri (come invece avviene per l'*uttamasevā*, « pratica suprema ». Si veda sopra, p. 209). La sottorealizzazione viene quindi a comprendere non solo il controllo della respirazione e la ritenzione, ma la ritrazione, e la contemplazione, precedentemente correlati a *sevā*. Il *sādhana* è messo in rapporto con la discesa del seme fino alle parti segrete (applicazione mnemonica), e il *mahāsādhana* con il piacere immoto (concentrazione).
2. Secondo la *Guṇabharaṇī* si tratta del loto dell'*uṣṇīṣa* (Grönbold, 1969, p. 33).

krasaṃyoga)[1] sopra il canale della *suṣumnā*. Secondo il senso secondario, invece, [lo *yogin* dovrà meditare] « in cima al naso del *dharmodaya* della saggezza un granellino [come] di senape, ecc. ».[2] Tale la norma.

La « grande realizzazione » si verifica nel modo anzidetto.

Si espone adesso la « pratica » nelle sue gradazioni debole, ecc.

« In principio si ha invero l'intuizione della vacuità (*śūnyatābodhi*) dopo la presa del *bindu* lunare e da ciò la nascita dell'immagine (*bimbotpatti*); [e ancora], grazie alle sei ottime famiglie, la proiezione degli immoti. Questa è la pratica generica (*sāmānyasevā*), che si svolge attraverso i quattro *vajra*.[3] [Vi è poi pure] la realizzazione che sta in mezzo.[4] Qui il mezzo si presenta in quattro modi. Esso [nella pratica e nella sottorealizzazione] è debole e forte e
P299*b* così pure nel membro [detto] realizzazione ».[5]

Qui, secondo il processo di generazione (*utpattikrama*), si ha dapprima « l'intuizione della vacuità ».[6] I viventi, in punto di morte, abbandonano i [vecchi] aggregati e ne

1. Il seme maschile e quello femminile. Secondo Raviśrījñāna la *suṣumnā* sta qui per la *śaṅkhinī*.

2. Il riferimento è probabilmente al *Pañcakrama* del deutero-Nāgārjuna, II, 10: « Lo *yogin* dovrà meditare sulla punta del naso un granellino [come] di senape e in questo granellino tutte le cose mobili e immobili ». Questa meditazione, dice il commentatore (p. 23), può anche essere realizzata « sull'estremità della corolla del loto della donna reale che partecipa al rito » (*bāhyavidyāpadmakarṇikāgre*).

3. Questi quattro *vajra*, secondo il commento, sono il corpo, la parola, la mente e la conoscenza (si veda il commento sotto) e non i quattro momenti specifici del membro « pratica », cioè l'intuizione della vacuità, ecc.

4. Cioè tra la « pratica » e la « realizzazione ». In altre parole la « sottorealizzazione ».

5. La stanza del LKC qui citata (IV, 114) è un'interpretazione di GSU, 137. Si veda sopra, p. 209.

6. Le persone ordinarie generano attraverso il *bodhicitta* (seme) figli e figlie. Gli *yogin* invece, nel *devatāyoga* o yoga delle divinità, generano, attraverso la forza della meditazione e delle quattro porte della liberazione (si veda l'Introduzione, p. 38), le varie figure divine che trovano posto nel *maṇḍala*. Per le persone ordinarie la produzione dei quattro *vajra* di corpo, parola, mente e conoscenza occupa sedici anni. Queste parole di Puṇḍarīka (VP, IV, 111) qui parafrasate sono indispensabili per intendere il senso della stanza, dove la generazione delle divinità è messa appunto in rapporto con la generazione di figli e figlie.

assumono di nuovi, che fanno parte della nascita. Ora, quell'intervallo [tra i due momenti], quell'istante singolo in cui si ha la visione dei tre mondi, è chiamato con il nome di vuoto. L'avverbio « invero » (*khalu*) ha valore asseverativo. « Dopo », dopo cioè questo istante, si ha « la C44
presa del *bindu* lunare ». Qui « la presa » significa la raccolta della coscienza-deposito (*ālayavijñāna*) e dei *bindu* seminali nel grembo materno; quindi, dopo e grazie a questa raccolta dei semi, ecc., si ha la cosiddetta « nascita dell'immagine », cioè, in sette mesi, la formazione dell'embrione, vale a dire la formazione del corpo. Dopo ancora, « grazie alle sei ottime famiglie », ossia grazie ai sei aggregati, si ha da parte dei sei sensi della vista, ecc., la proiezione degli immoti,[1] cioè la penetrazione di tali sensi nei loro rispettivi oggetti, come la forma, ecc.[2] La realizzazione delle divinità può essere fatta oggetto dal principiante di un'analoga immaginazione (*kalpanātmaka*). Questa « pratica generica » (*sāmānyasevā*)[3] si svolge « attraverso i quattro *vajra* », creati dal corpo, dalla parola, dalla mente e dalla conoscenza. « La realizzazione che sta in mezzo » corrisponde all'apparire della respirazione (*prāṇaniṣpatti*). Qui l'entità che personifica il mezzo si

1. La parola *akṣara* (« immoto ») significa in sanscrito anche sillaba.

2. Secondo il LKC, II, 17 e la VP, la vita dell'uomo dal concepimento al suo completo sviluppo si svolge attraverso quattro *vajra*. Dal concepimento fino al parto domina il *vajra* del corpo. L'apparire della respirazione, dopo la nascita, è dominato dal *vajra* della parola. Il periodo che va dall'apparire della respirazione fino alla prima dentizione è dominato dal *vajra* della mente. Il periodo che va dalla caduta dei primi denti fino alla nascita dei nuovi, per culminare, a sedici anni (sedici per l'uomo, dodici per la donna), con la piena maturità, è dominato dal *vajra* della conoscenza. Nel LKC, IV, 114 e nella VP i vari momenti della produzione dell'immagine della divinità prescelta sono paragonati ai vari momenti della vita dell'uomo, dal concepimento alla maturità. I quattro stadi (a loro volta quattro *vajra*) « intuizione della vacuità », ecc., che corrispondono alla fase della « pratica » (*sevā*), sono così paragonati a quattro stadi della vita intrauterina, fino alla nascita. L'apparire della respirazione corrisponde alla fase detta sottorealizzazione (nella stanza: « la realizzazione che sta in mezzo »), cioè tra la « pratica » (*sevā*) e la « realizzazione » (*sādhana*), e i successivi momenti, fino alla completa maturità, che inizia a sedici anni e si estende fino alla morte, corrispondono alla fase detta « realizzazione ».

3. E implicitamente, i due altri momenti della « sottorealizzazione » e della « realizzazione ».

presenta [via via] in quattro aspetti.[1] [Questi quattro aspetti] che concernono la « pratica », la « sottorealizzazione » e la « realizzazione » possono essere deboli o forti, fino al limite di sedici anni e oltre. Tale la norma. Qui [per esempio] al neonato che è « debole » succede, dopo la nascita dei denti, il bambino, che è « mezzano », dopo la caduta dei denti fino alla nuova dentizione il giovinetto, e dai sedici anni in su l'adulto, perché in grado di generare figli e figlie. In modo analogo questi quattro membri[2] debbono essere meditati creativamente dallo *yogin* in riferimento a tutte le divinità. Tale la norma se-
P300*a* condo la verità [relativa] del mondo.

Adesso la produzione dell'immagine del Buddha viene descritta dal punto di vista della realtà vera.[3]

« Qui dapprima si ha l'intuizione della vacuità »: nella tenebra [infatti] giova non pensare ad alcunché. « Quindi la presa del *bindu* lunare », vale a dire la percezione dei segni del fumo, ecc., fino al *bindu*. « E da ciò la nascita dell'immagine »: cioè da esso *bindu* (*tasmād bindoḥ*) si ha la nascita dell'immagine, la visione universale. « Grazie alle sei ottime famiglie », cioè grazie ai sei aggregati senza ostacoli (*nirāvaraṇa*), si ha la « proiezione degli immoti »,[4] cioè l'arresto degli aggregati, degli elementi e delle basi limitati (*prādeśika*). La differenziazione in debole, ecc., è quindi regolata dall'ottenimento delle terre e perdura finché non si sia ottenuta la dodicesima terra. Dopo di ciò, [lo *yogin*] diventa « un perfetto risvegliato, onnisciente, supremo, conoscitore del significato della verità dai dodici aspetti, del sapere dai sedici aspetti e della presa di coscienza dai venti aspetti ».[5] Tale la norma.

1. Determinati dai quattro *vajra* del corpo, ecc. I mezzi o strumenti di questa « pratica » (*sevā*) sono nel primo caso i figli e nel secondo le divinità (deboli, ecc.) fino alla loro completa affermazione (a sedici anni).
2. Cioè i quattro *vajra* cui s'è accennato.
3. Finora si è parlato del processo di generazione (*utpattikrama*). Adesso Puṇḍarīka interpreta la stanza dal punto di vista del processo di adempimento (*utpannakrama*).
4. Il termine *nyāsa* è inteso qui non più nel senso di « proiezione » ma di « abbandono » (e quindi arresto).
5. NS, 133 (= IX, 15). Si veda sopra, pp. 148-49 e sotto pp. 335-36.

« Lo *yogin* che, grazie alla ritrazione, è diventato privo degli oggetti dei sensi, è potenziato da tutti i *mantra* e, purificato, o Re, dallo yoga della contemplazione, diventa possessore delle cinque conoscenze sovrannaturali (*abhijñā*). Purificato dal controllo del soffio vitale, privo [cioè] di sole e di luna, egli è onorato dai Bodhisattva e, in forza della ritenzione, entra in [possesso delle] dieci forze, [che coincidono con la] distruzione dei Māra delle passioni, ecc. ».[1]

« Quando poi è ben purificato dall'applicazione mnemonica, ecco che si verifica inoltre un alone immacolato di luce, emesso anche dall'immagine della conoscenza (*jñānabimba*). Quindi, purificato nella concentrazione (*samādhi*), in pochi giorni giunge a perfezione, dotato di un corpo di conoscenza (*jñānadeha*). Se poi, nonostante la ritrazione, ecc., gli *yogin* devoti ai *mantra* (*mantrin*) non pervengono a realizzare i loro desideri, allora conviene che [lo *yogin*] li mandi ad effetto mediante l'esercizio del
suono (*nādābhyāsāt*), con violenza (*haṭha*), con l'arrestare P300*b*
il *bindu* nella gemma del *vajra* mentre essa si trova nel loto ».[2]

Qui, quando, grazie alla ritrazione, lo *yogin* diventa puro e l'immagine è consolidata, allora è potenziato da tutti i *mantra* e per mezzo della [sola] voce somministra i doni più eccellenti: « diventa possessore delle cinque co-
noscenze sovrannaturali, purificato, o Re, dallo yoga del- C45
la contemplazione ».

Qui, quando egli [permane] con gli occhi spalancati, diventa allora [possessore] dell'occhio divino e così pure dell'orecchio divino, purificato dalla contemplazione. « Purificato dal controllo del soffio vitale »: quando lo *yogin* diventa privo dei sentieri del sole e della luna, quando cioè il soffio vitale spira di continuo nel canale di mezzo, egli allora, purificato dal controllo del soffio vitale, è onorato, lodato dai Bodhisattva. Questo è il senso. « En-

1. LKC, IV, 118. Sulle dieci forze del Buddha si veda Dayal, 1932, p. 20; sulle quattro specie di Māra si veda sopra, p. 133, nota 4.
2. LKC, IV, 119.

tra in [possesso delle] dieci forze, [che coincidono con la] distruzione dei Māra delle passioni, ecc.»: la mente nelle sue due forme di percettore e percepibile entra nell'immagine della vacuità. «In forza della ritenzione»: egli entra in uno stato di totale fusione (*ekalolībhavati*), grazie al dissolversi dell'andare e venire [del soffio vitale].

«Ben purificato dall'applicazione mnemonica»: l'applicazione mnemonica consiste nel fatto che la mente è abbracciata all'immagine, è, dunque, priva di ogni rappresentazione differenziata. Quando [lo *yogin*], grazie ad essa, è purificato, allora si verifica un alone immacolato di luce (*prabhāmaṇḍala*). Con l'espressione «anche» (*api ca*) si vuol significare che cinque raggi di luce si irradiano non soltanto dall'immagine della conoscenza, cioè dall'immagine vuota, ma anche dai pori della pelle. «Purificato nella concentrazione»: quindi quel piacere immoto che nasce in seguito all'unità dei due aspetti della mente, cioè percettibile e percettore, questo piacere è
P301*a* chiamato col nome di «concentrazione» (*samādhi*). «Purificato», purificato cioè dalla contemplazione [ed] entrato in uno stato di purità (*vaimalya*), «in pochi giorni», in tre anni e tre quindicine, giunge a perfezione. «Dotato di un corpo di conoscenza»: egli, cioè, ottiene il dominio dei dieci poteri (*vaśitā*),[1] ecc., ed ottenutolo diventa un Bodhisattva. Tale la norma per la ritrazione, ecc.

IL «HAṬHAYOGA»
(VP, IV, 119 E LKC, IV, 196-97)

Si espone adesso lo yoga del metodo violento (*haṭhayoga*). Qui, quando, pur essendo stata vista l'immagine grazie alla ritrazione, ecc., il momento immoto tuttavia non si verifica, non essendo il soffio vitale ben controllato, al-

1. I dieci poteri (*vaśitā*) del Bodhisattva sono elencati nella *Mahāvyutpatti*, pp. 58-59: 1) *cittavaśitā*, il potere sulla mente; 2) *pariṣkāravaśitā*, il controllo sui beni materiali; 3) *ayurvaśitā*, il potere sulla vita; 4) *karmavaśitā*, il potere sulle azioni; 5) *utpattivaśitā*, il potere sulla nascita; 6) *adhimuktivaśitā*, il potere sulle diverse facoltà; 7) *dharmavaśitā*, il potere sulla dottrina; 8) *praṇidhānavaśitā*, il potere sui voti; 9) *ṛddhivaśitā*, il potere sui miracoli; 10) *jñānavaśitā*, il potere sulla conoscenza.

lora, mediante l'esercizio del suono (*nādābhyasāt*),[1] occorre far spirare violentemente (*haṭhena*) il soffio vitale nel canale di mezzo e, ciò fatto, arrestare il *bindu* del *bodhicitta* nella gemma del *vajra* che si troverà allora nel loto della saggezza. [Grazie a questa pratica lo *yogin*] realizzerà l'istante immoto, in base alla non vibrazione (*niḥspanda*). Tale lo yoga del metodo violento.

L'esercizio del suono è esposto nelle [due] stanze seguenti.[2]

«La potenza [del soffio vitale] ascende dal centro dell'ombelico fino al piano supremo, sino a dodici (*dvādaśāntam*) e a sedici dita, all'estremità delle *kalā* (*kalāntam*). Questa potenza, arrestata nell'ombelico,[3] simile alla luce di un lampo, alzatasi in guisa di bastone, ascende leggera e piana, sospinta per il canale di mezzo da ruota a ruota, sinché non arriva a toccare con violenza il foro della cima della testa, come una spina [che buca] la pelle».[4]

«[Lo *yogin*], in questo momento, deve spingere verso l'alto, con estrema violenza, l'*apāna* nella via di mezzo, per cui, forata la cima della testa, perviene alla cittadella suprema,[5] arrestati che siano i due soffi. In tal modo, ri-

1. «L'esercizio del suono» allude, secondo Raviśrījñāna (Gbh, p. 37) al *mantra* HŪṂ. Ricordiamo qui un passo di Guenther, 1963, pp. 72-73: «Colui che pratica lo stadio dello sviluppo che è parte della sezione del Tantra più elevata fa sì che la radiosità della divinità insieme alla sua dimora (nella quale egli medita) si unisca alla luce radiante nel punto focale del cuore e con l'aiuto della motilità (*rlung*) fa salire la mistica sillaba HŪṂ che sta per i cinque tipi di consapevolezza trascendente (e simboleggia la sua capacità noetica di base) attraverso l'apertura della fontanella. Dopo essere rinato nel cielo Akaniṣṭha o in U-rgyan (Swat) si dice che egli segua una vita confacente ai fedeli del *mantra*». I cinque tipi di *transcending awareness* sono le cinque conoscenze sovrannaturali, su cui si veda sopra, p. 135, nota 1.

2. Le stanze LKC, IV, 196-97 non sono commentate da Puṇḍarīka. Di esse dà una breve parafrasi Raviśrījñāna nella Gbh, p. 38, che abbiamo parzialmente seguito nella traduzione. Si veda anche LKC, II, 47. Sulle dodici e sedici dita si veda sotto, p. 276, nota 1.

3. «Arrestata nell'ombelico grazie all'unione di *prāṇa* e *apāna*, in seguito al proferimento del suono della sillaba HŪṂ» (Gbh, p. 38).

4. LKC, IV, 196.

5. Raviśrījñāna vede in *parapuram* un'allusione al trasferimento del principio vitale nel corpo morto di un altro essere (*parapurapraveśa*). Quest'ultima è una tecnica di yoga, parallela a quella di cui si sta parlando, che secondo la tradizione era ben nota a Nāropā e che fu poi in-

svegliatosi il *vajra*,[1] [la potenza del soffio vitale] nella mente[2] raggiunge, insieme con gli oggetti (*saviṣaya*),[3] lo stato di vagante per l'etere (*khecara*), diventa naturata delle cinque conoscenze sovrannaturali, e si identifica con la madre universale degli *yogin* ».[4]

SAGGEZZA E CONOSCENZA
(LKC, V, 114 E VP)

« La saggezza e la conoscenza sono la mente [e in essa
P301*b* si determina] una decuplice immagine, che è la stessa mente (*sa eva*).[5] L'iniziazione, l'immergersi in questa [mente nell'aspetto di percepibile], una luce [come] di luna senza macchie, simile a un'immagine riflessa in uno specchio, e da ciò in verità un piacere di *nirvāṇa*, non effuso, innato, immoto, il quarto. Colui che è in possesso di questo volto (*vaktra*) di Buddha, in cuor suo e nella bocca, costui è un vero maestro ».[6]

C46 Qui « la saggezza e la conoscenza » sono rispettivamente la mente [nell'aspetto di] percettore [e la mente nell'aspetto di percepibile]. La decuplice immagine speculare – fumo, ecc. – che si riflette dentro questa mente [nell'aspetto di percettore], non altrimenti che un'immagine

trodotta in Tibet da Marpa Lotsāva. La tradizione vuole però che la sua trasmissione andasse perduta (si veda l'Introduzione, p. 16). Descrizioni di questa pratica sono rintracciabili anche in testi appartenenti alla letteratura tibetana delle scuole più antiche. Cfr. Lauf, 1977, p. 46; Orofino, 1990, pp. 37, 57 nota.

1. « Risvegliatasi la conoscenza del piacere supremo » (Gbh, p. 38).

2. « Nella mente, che è in uno stato di intima fusione col *citta* nei suoi due aspetti di percepibile e percettore » (*loc. cit.*).

3. « "Insieme con gli oggetti": in uno stato di intima fusione col *citta* nei suoi aspetti di percepibile e di percettore » (*loc. cit.*).

4. LKC, IV, 197. La « madre universale degli *yogin* » è la grande *mudrā*.

5. La stessa mente come conoscenza, cioè come elemento percepibile.

6. LKC, V, 114. Nel *pāda b* si è letto *°pamā vai* per *°pame vai*. La tradizione tibetana sembra preferire la seconda lezione: « [La vera] iniziazione è l'immergersi in questa [mente nell'aspetto di percepibile] simile invero a un riflesso in uno specchio, luminosa come la luna senza macchia ».

magica che appare in uno specchio, questa è la conoscenza, cioè la mente [nell'aspetto di] percepibile. Questo è il senso. In modo analogo in uno specchio il nostro occhio appare [nell'aspetto di] percepibile, come cioè l'immagine riflessa del nostro occhio. Tali la saggezza e la conoscenza.[1]

« L'iniziazione, l'immergersi in questa »: qui l'entrata della mente [nell'aspetto di] percettore in questa [stessa] mente [nell'aspetto di] percepibile [implica i quattro stadi dello yoga noti coi nomi di] « ritrazione », consistente in un non procedere [dei sensi] nei riguardi degli oggetti esterni, « contemplazione », « controllo della respirazione » e « ritenzione », ed è pertanto chiamata, nello yoga sestuplice, col nome di « immersione » (*majjana*).[2]

« Da ciò », da questa immersione [deriva] « in verità un piacere di *nirvāṇa*, non effuso, innato, immoto, il quarto » diletto, superiore alle vibrazioni [dette] « bambino » e « adulto », trascendente [ogni] paragone mondano, libero dalla condotta del mondo. Tale il senso.

[Questo piacere, in altre parole], è privo del riso, del mutuo sguardo, del toccarsi, dell'abbracciarsi, dello stringersi per mano e dell'unirsi, non è causato né dalla *mudrā* d'azione né da quella della conoscenza, è caratterizzato da un riflesso (*pratibhāsa*) comprensivo di tutti gli aspetti, [che coincide con la] vacuità. Quel maestro (*ācārya*) che coltiva di continuo questo « volto di Buddha », questo volto di conoscenza, « in cuor suo », cioè meditato, sperimentato personalmente (*svānubhava*), e

1. Il concetto è parafrasato nella Gbh, p. 39, nel modo seguente: « La saggezza, cioè la percezione (*pratipatti*) della vacuità di tutti i *dharma*, è la mente nell'aspetto di elemento percettore, e l'immagine come d'uno specchio del fumo, ecc., che in essa si riflette è la stessa mente nell'aspetto di percepibile. Perciò come il nostro occhio, riflesso in uno specchio, è percepito dal nostro proprio occhio, così la mente che comprende tutti gli aspetti (*sarvākāra*), a sua volta naturata di vacuità, è percepita dalla mente naturata di vacuità. L'immersione (*majjana*) di questa mente [nell'aspetto di] percettore, caratterizzata dalla vacuità, nella detta mente [nell'aspetto di percepibile] caratterizzata dal fumo, ecc., è un'intima fusione [tra essi due aspetti della stessa mente] ».

2. Le parole « una luce [come] di luna », ecc., non commentate da Puṇḍarīka, si riferiscono, secondo la Gbh, p. 39, all'applicazione mnemonica e le seguenti al sesto membro dello yoga, la concentrazione.

P302a « nella bocca » (*mukhagata*), per insegnarlo ai discepoli, « costui è un vero maestro », un Detentore del *vajra*. Tale il senso.

Si espone adesso la conclusione dello yoga.

LA CONCLUSIONE DELLO YOGA
(LKC, V, 121 E VP)

« L'entrata del soffio vitale nel canale di mezzo; l'arresto (*bandhana*) del percorso della luna insieme [con quello del] sole, a sinistra e a destra; la mente, nell'unione con la *mudrā*, immersa nel piacere supremo; il risveglio del *vajra*; il suono adamantino nel loto; l'agitazione [del *vajra*] col loto della propria mano, per aumentare il piacere; la non emissione del seme, fonte di un piacere che discaccia la paura della morte: tutto ciò è [il vero] volto del venerabile maestro ».[1]

Qui, prima di tutto, occorre che lo *yogin* faccia entrare « il soffio vitale nel canale di mezzo », cioè nell'*avadhūtī*, per cui vede i [vari] segni [del fumo], ecc. Questo singolo [momento] è detto essere il volto del corpo adamantino del venerabile maestro, del Buddha, [ossia il primo *vajra*, quello corporeo]. Subito dopo occorre eseguire « l'arresto (*bandhana*) » – arresto concernente il soffio vitale – « del percorso lunare », cioè del percorso del canale di sinistra, « insieme col sole », col percorso, cioè, di destra. Tale la norma. Il controllo del soffio vitale è [in questo senso] il secondo *vajra*, quello della parola. « La mente, nell'unione con la *mudrā* », prova intensa attrazione (*anurakta*) per l'immagine, il *bodhicitta* si scioglie e si ha il risveglio del *vajra*. [Con le parole] « immersa nel piacere supremo » [attribuite alla mente] si designa appunto il terzo *vajra*, quello della mente. Se poi, attraverso l'immagine (*bimbadvāreṇa*), e nonostante essa, non si verifica piacere, allora bisogna, nel loto, determinare pian piano « il suono adamantino » (*vajradhvani*). Nel caso che non ci sia a disposizione una donna, bisognerà « agitare [il *vajra*] col loto della propria mano, per aumentare il piacere », non allo scopo di emettere (*pāta*). « La non emissione del seme » (*bījātyāga*) [comporta] così « un piacere che discaccia la paura della morte ». Tale è il quarto « volto del venerabile maestro », il volto della conoscenza. Tale la norma circa l'esercizio dello yoga.

1. LKC, V, 121.

LA DISSOLUZIONE DEI CINQUE « MAṆḌALA »
(LKC, V, 122 E VP)

Si espone adesso la dissoluzione dei cinque *maṇḍala*.[1]

« La terra va nell'acqua, l'acqua nel fuoco, il fuoco nel- P302b
l'aria, l'aria nel vuoto, il vuoto nel segno decuplice, il se-

1. Sui *maṇḍala* si veda sotto, pp. 276 sgg. La dissoluzione o immersione dell'elemento terra nell'elemento acqua, di questo nell'elemento fuoco, ecc., non deve essere presa alla lettera. « Quando diciamo, per esempio, che l'elemento terra si dissolve nell'acqua, ciò non vuol dire che l'elemento terra si trasforma prendendo la natura dell'elemento acqua, che poi si trasforma prendendo la natura dell'elemento fuoco, e così via. Piuttosto, questo significa precisamente che l'elemento terra, il quale funge da fondamento alla coscienza e sostiene la coscienza, perde questa sua capacità. E per la perdita del potere dell'elemento terra, l'elemento acqua diviene più evidente, appare più chiaramente. Sembra che uno si dissolva nell'altro, ma in realtà non è così. L'uno non assume la natura dell'altro » (Dhargyey, 1985, p. 90).

Nel LKC, V, 119 e nella VP troviamo un concetto affine (la stanza, non citata da Nāropā, è trascritta nello *Ṣaḍaṅgayoga* di Anupamarakṣita).

Prima di questa stanza, Anupamarakṣita trascrive LKC, V, 119, che qui traduciamo: « L'immagine della terra (*bhūmyākāra*) non è salda, il corpo sciolto dell'acqua non è liquido, perché manca di liquidità. L'immagine del fuoco non è il fuoco, il corpo del mobile vento, che [qui] non è mobile, non è il vento. L'immagine del vuoto è anch'essa visibile. Il bianco, il verde, tutti i grandi colori, non sono colori. L'onniforme poi è invisibile, a causa del prepotere dei Māra delle passioni e dell'impurità del proprio cuore ». Puṇḍarīka (non citato da Anupamarakṣita) commenta: « Qui "l'immagine della terra" che noi vediamo è priva di sostanza, ha l'aspetto del vuoto, "non è salda". L'immagine dell'acqua è simile all'acqua di un miraggio, non è [vera] acqua, "perché manca la liquidità". Analogamente [dicasi dell'] "immagine del fuoco", che "non è fuoco". Il "mobile vento", perché "privo di sostanza", è immobile e "non è vento". "L'immagine del vuoto" è anch'essa visibile, come una città magica. Il colore, di color bianco, ecc., perché manca di sostanza, non è colore. Lo stesso onniforme poi è sempre invisibile agli sprovveduti, "a causa del prepotere dei Māra delle passioni" e per il movimento del *prāṇa* nei canali di destra e di sinistra. Tale la norma ».

C47 gno va [nell'immagine comprensiva di] tutti gli aspetti, [e l'immagine] nel piacere immoto, supremo, non prodotto (*anāhata*), [cioè] il corpo della conoscenza. Dalla conoscenza derivano per i viventi, o Re, il potere magico (*ṛddhi*) e la perfezione (*siddhi*), qui in questa nascita ».[1]

Qui, quando lo *yogin*, in virtù dello sguardo dell'ira,[2] sta con gli occhi sbarrati e la mente applicata al vuoto, [il movimento del soffio vitale] può allora concernere la destra o la sinistra. La parola terra è una definizione parziale.[3] Quando lo *yogin* medita, durante il momento della spirazione della terra, nel canale di destra, il procedimento è allora questo. Nel momento della spirazione nel canale di sinistra succede invece il contrario, in quanto in esso [la dissoluzione] comincia via via dall'etere, ecc. Perciò, a sinistra o a destra, quel *maṇḍala* su cui insiste spirando il soffio vitale, questo, poiché ha la qualità di questo [o quell'elemento], viene appunto chiamato col nome di *maṇḍala* [di questo o di quello].

Perciò, nel canale di destra, [stando prima] nel *maṇḍala* della terra, il soffio vitale ascende [poi] nel *maṇḍala* dell'acqua e così via sinché non perviene al *maṇḍala* della conoscenza. Nel canale di sinistra il soffio vitale discende [invece via via], cominciando dall'etere. In tal modo, il vento (*vāyu*) entra nel vuoto e questo nel segno decuplice del fumo, ecc.; questo a sua volta entra nell'immagine comprensiva di tutti gli aspetti e questa infine entra nel piacere immoto. Questa e non altro è la conoscenza della *Prajñāpāramitā*. « Dalla conoscenza derivano per i viventi, o Re, il potere magico », come la facoltà di volare per l'etere, ecc., « e la perfezione », cioè la signoria sui tre mondi « qui in questa nascita ». Tale la norma per i viventi circa l'entrata nel cammino.

1. LKC, V, 122.
2. Si veda sopra, p. 225 (LKC, IV, 120).
3. Attraverso il canale di destra si ha il processo di ascesa (vale a dire, la terra si dissolve nell'acqua, l'acqua nel fuoco, ecc.), e attraverso il canale di sinistra il processo contrario (l'etere si dissolve nella conoscenza, la conoscenza nell'aria, ecc.). Si veda sotto, pp. 276 sgg.

I primi due membri: ritrazione e contemplazione (stanze 24-34)

Si sono finora esposte, con le stesse parole del venerabile *Kālacakra* e della *Vimalaprabhā*, le varie iniziazioni, cominciando da quelle inferiori [fino] a quelle via via superiori, che le presuppongono, e così pure quella che P303*a*
trascende il mondo. Ora l'iniziazione suprema, in base al principio che « la realtà vera (*tattva*) può essere illustrata solo dopo aver celebrato l'iniziazione »,[1] dev'essere sì preceduta da quelle ordinarie, ma [il suo senso ultimo] può essere realizzato solo attraverso lo yoga sestuplice.[2] Si è quindi esposto particolareggiatamente lo yoga sestuplice, servendosi [anche qui] delle stesse parole del venerabile *Kālacakra*, ecc.

Ciò detto, si riprende adesso il commento del nostro testo, cominciando dalle parole: « Di questa [realtà] », ecc.

24. *Di questa [realtà lo* yogin*] dovrà mettere in atto la realizzazione con apparizioni inconcepibili, ossia i segni del fumo, ecc., immagini della saggezza, simili all'etere,*

25. *trascendenti l'essere e il non essere, esperienze testimoniate dalla sua propria mente, completamente prive di aggregati materiali [fatti di] polvere d'atomi.*

« Di questa [realtà] », cioè di questo fuoco, che si identifica con la conoscenza dell'onnisciente e brucia senza resto gli ostacoli delle passioni e del conoscibile, che fungono da combustibile, di questa realtà, [dico], lo *yogin* dovrà mettere in atto la realizzazione, cioè la manifestazione, per mezzo [dei segni del] fumo, ecc. E quali sono essi? Essi sono ben noti in tutti i [testi tantrici] come il *Mūlatantra*, il *Laghutantra*, e il venerabile Sūtra della Prajñā-

1. Citazione frequente, ma sempre senza indicazione della fonte.
2. Si veda l'Introduzione, p. 80, nota 1.

pāramitā, di significato primario (*nītārtha*).[1] Essi, poiché si manifestano, senza perché (*akasmāt*), nel vuoto, sono « apparizioni » (*pratibhāsa*); per il venir meno di ogni rappresentazione discorsiva sono « inconcepibili »; perché precedono la realtà finale, sono « segni »; essi sono « immagini della saggezza », cioè dell'idea (*dhī*) della vacuità nella sua forma essenziale, priva di percettore e di percepibile, e come tali percepibili solo dalla personale esperienza dello *yogin*; perché non inquinati da macchie interne ed esterne, sono « simili all'etere »; perché non offuscati dalle rappresentazioni differenziate di essere, non essere, ecc., sono « trascendenti l'essere e il non essere »; perché percepibili solo dalla personale esperienza dello *yogin*, sono « esperienze testimoniate dalla sua propria mente »; perché dotati di un essere privo di natura propria, comprensivo di tutti gli aspetti, increato, mira-
P303*b* coloso, sono « completamente privi di aggregati (*saṃdoha*) materiali [fatti di] polvere d'atomi ».

26. [*Queste immagini sono*] *il fumo, il miraggio, la lucciola, la lampada, la fiamma, la luna, il sole, la tenebra, il lampo* (kalā), *il grande* bindu, *l'immagine universale, chiarolucente.*

[In primo luogo si ha] un'apparizione vuota, che ha l'aspetto di un « fumo » bianco, che pervade le cose interne ed esterne. Questo fumo nasce subito dopo l'apparizione di una nuvola, ché, com'è stato detto:

« In primo luogo appare come una nuvola e, in secondo luogo, l'immagine del fumo ».[2] « Il miraggio » ha così l'aspetto di acqua in movimento. [Gli altri due segni, che hanno] l'aspetto di una « lucciola » e di una « lampada », sono ben noti. Questi quattro segni nascono nella tenebra, in una casa perfettamente priva di fessure, e costituiscono lo yoga notturno, detto anche yoga dello spazio [chiuso]. Ché, com'è stato detto nel venerabile *Guhyasamāja*, invertendo i primi due segni:

1. Nella Prajñāpāramitā si allude a questi segni attraverso i nomi di vari *samādhi* (si veda sotto, pp. 255-56). Elenchi di *samādhi* sono nella *Pañcaviṃśati*, pp. 142-44, 198-203; e così pure nella *Śatasāhasrikā*, pp. 825-35, 1412-26. Si veda pure la *Mahāvyutpatti*, pp. 505-623.

2. Il *pāda*: *prathamaṃ meghavad bhāti* ricorre in HT, I, 10, 19. Si tratta probabilmente di una citazione a memoria di GSU, 150*a*.

« Raggiunto che abbia la mente il *vajra* dell'arresto, nasce la percezione dei segni. Il primo ha l'aspetto di un C48
miraggio, il secondo del fumo, il terzo di una lucciola, il quarto di una lampada fiammeggiante, il quinto di una luce continua, simile a un cielo senza nuvole ».[1]

In seguito, preceduta dall'apparizione di un cielo senza nuvole, si ha un'apparizione vuota, chiarolucente, che ha l'aspetto del fuoco. Le apparizioni della « luna » e del « sole » sono ben note. « La tenebra » è la luce di Rāhu, un'apparizione simile a una gemma nera. *Kalā* è l'apparizione del lampo. « Il grande *bindu* » è un'apparizione che ha l'aspetto di un orbe lunare azzurrino, che illumina tutte le cose, mobili e immobili. Questi sei segni nascono nella luce di un cielo senza nuvole e costituiscono pertanto lo yoga diurno, detto anche yoga dello spazio aperto. Subito dopo, in unione con la visione dell'immagine del Buddha, materiata del suo corpo di fruizione,[2] [che appare] in mezzo al *bindu*, si ha, in un singolo istante, l'immagine universa, chiarolucente, che consiste nella visione di tutte le cose in tutti i loro aspetti, tessuti, vasi,
ecc., pure come acqua nel cavo della mano. P304*a*

27. *Con gli occhi mezzo chiusi e mezzo aperti, quell'immagine che appare nel vuoto, come un sogno, non discorsiva, questa immagine lo* yogin *dovrà sempre meditarla.*

« Con gli occhi mezzo chiusi e mezzo aperti »: con gli occhi socchiusi, volti verso lo spazio [vuoto] (*antarāla*), « quell'immagine che appare nel vuoto » cioè nell'etere privo di percettore e percepibile, « come un sogno, non discorsiva, questa immagine » universa, direttamente percepita (*pratyakṣam*), « lo *yogin* dovrà meditarla », consolidarla con quel membro dello yoga chiamato contemplazione (*dhyāna*).

Nella *Madre dei Vittoriosi*[3] che appartiene al cammino di mezzo, è stato detto:

1. GSU, 149-151*ab*; cfr. sopra, p. 210. I versi ricorrono con varianti e sono probabilmente citati a memoria.

2. Si veda sopra, p. 228.

3. La Prajñāpāramitā è considerata per tradizione la madre dei Buddha. Si veda per esempio ASP, p. 234: *eṣā hi mātā janayitrī tathāgatānām*,

« La concentrazione chiamata luce gemmata, la concentrazione chiamata lampada gemmata, la concentrazione chiamata visione di tutti gli aspetti,[1] ecc. ».

Ed anche nella *Nāmasaṃgīti*:

« Fulgore di conoscenza, chiarolucente di per sé, oggetto di percezione diretta da parte di tutti i Buddha ».[2]

Ed anche dal venerabile Nāgārjuna:

« In coloro la cui mente ha trasceso essere e non essere ed è priva di appoggio si manifesta un'esperienza (*pratyayārtha*) senza base, profonda ».[3]

Ed anche dal venerabile Kambala:

« Dallo *yogin* che ha raggiunto la retta visione sono qui da conoscere i segni che si accompagnano invariabilmente alla perfezione, così come il fumo al fuoco ».

« A chi contempla la vacuità, la vacuità renderà gli occhi sbarrati e il capo inclinato e gli paralizzerà mente e pensieri ».[4]

Altri ancora hanno detto:[5]

« Nel cielo immacolato, dove, mezzo socchiusi e mezzo aperti, sono immersi gli occhi e lo *yogin*, con la mente molle di vasta, splendente compassione, divora la base,[6] nel cielo immacolato, proprio per questo, [si manifesta un'esperienza] senza perché[7] della vacuità che passa da

« Questa è in verità la madre, la genitrice dei Tathāgata ». La citazione seguente non è stata rintracciata.

1. Si veda sopra, p. 254, nota 1.
2. NS, 118 (= VIII, 42).
3. Nāgārjuna, *Yuktiṣaṣṭikā*, 1. La stanza è correttamente tradotta da Lindtner come segue: « Coloro la cui mente (*buddhi*) ha trasceso l'essere e il non essere ed è priva di appoggio hanno scoperto il significato profondo e senza oggetto della "condizione" ». Qui Nāropā attribuisce evidentemente a *pratyayārtha* il significato di « oggetto di esperienza » (si veda sopra, SU, stanza 25*ab*), da noi mantenuto nella traduzione.
4. Kambala o Kambalāmbara, vissuto, secondo il Lindtner, tra il 450 e il 525. Di lui ci resta, tra l'altro, un breve riassunto della Prajñāpāramitā in nove *śloka*, edito in Tucci, 1956, pp. 209-31. L'*Ālokamālā*, da cui sono tratti i due versi citati da Nāropā (235 e 252) è stata edita dal Lindtner, 1985.
5. Questa non facile stanza ricorre nello *Ṣaḍaṅgayoga* di Anupamarakṣita. Nella traduzione si è seguito il commento di Raviśrījñāna (Gbh, p. 19).
6. Il pensiero differenziato.
7. Indipendente, non causata dal pensiero differenziato.

parte a parte esistenza e non esistenza insieme,[1] caratterizzata dal sorgere dell'intera serie dei segni del fumo, ecc. ».

E così pure: C48[1]

« In principio, privo di inizio e di fine, lo *yogin* dovrà P304*b*
appoggiarsi nel mezzo e in null'altro. Chi, quivi stando, riuscirà ad evitare anche questa [limitazione], godrà del decuplice fulgore ».[2]

Qui, col favore dei [nostri] grandi maestri, per quanti posseggono meriti spirituali (*puṇyavatām*), viene chiarificata per via di esempi la comprensione dello spazio vuoto. Essa precisamente viene esposta in base ai canti adamantini (*vajragītitaḥ*) di grandi *yogin*, [dove a essa appunto si allude] con parole attinenti sia alla verità relativa sia a quella assoluta.

Il venerabile Saraha ha detto:[3]

« O stolti, considerate lo spazio vuoto! [Ecco che] si spezza la rete di *māyā*! Interrogate i maestri, giungete alla conoscenza! ».

« Per prima cosa, come tutta questa vana fatica è purificata, ecco che per chi guarda e riguarda la vista è arrestata ».[4]

E così pure:

« Basta, a che tante parole! Questa è la regola del *dharma*: con gli occhi aperti a metà, conoscerai [di certo] l'arresto della vista! ».

« Sorge in mezzo al cielo una cosa meravigliosa!

« Ammira, Bhusuku, la vera natura del vuoto ».

« Fiorisce, Bhusuku, l'incomparabile fiore! Cogli deh il

1. Si veda per esempio Āryadeva, *Catuḥśataka*, 16-25, nella traduzione di Lang, 1986: « Non si può rivolgere alcuna critica a chi non sostiene alcuna tesi, sia [che essa riguardi] l'esistenza, la non esistenza, o [entrambe] l'esistenza e la non esistenza, anche se [ci si prova] a lungo ».
2. Fonte non rintracciata.
3. Sulle stanze seguenti, scritte in *apabhraṃśa* e in linguaggio volutamente criptico e allusivo, si veda l'Introduzione, pp. 50-51. La luna, le stelle, i fiori che sbocciano miracolosamente nel cielo, la donna che figlia nell'etere e via dicendo sono tutte immagini allusive all'apparizione straordinaria dei vari segni. Saraha, Śānti, Bhusuku, Kāṇha, Āryadeva sono nomi di *siddha* famosi. Nella traduzione di queste stanze ci siamo giovati, oltre che della traduzione tibetana, della *chāyā* sommaria che ne dà Vibhūticandra, ff. 26-28.
4. *Dohākoṣa*, p. 22.

fiore prezioso, senza prezzo, questo, questo fiore dai mille colori! Esso sboccia nel deserto della vacuità! ».[1]

Ed ancora:

« Nell'etere è un fiore leggiadro, senza appoggio, pesante. [Grazie ad esso] tutti, privi di essere e non essere, [diventano] puri.

« Nel pensiero non pensiero comincia ad albeggiare la notte [dell'ignoranza]. E, accesa la lampada, Śānti vede il cammino ».

C48[2] Ancora:

« Sorge, o Bhusuku, la stella! Śānti dice che è l'ultimo periodo della notte ».

Ancora:

« Quando sorge la luna piena, allora il re della mente è sradicato ».[2]

« Miracolo! [Senz'essere battuto] rimbomba il tamburo della compassione! Āryadeva risplende senza appoggio! ».

« A destra e a sinistra, sono dazi e guarnigioni. La strada, dice Kāṇha, è nello spazio vuoto ».

« La conoscenza spirituale, questo gioiello, è davvero ben nascosto! Si libera il sapiente, resta legato lo stolto ».

« Fioriti, i cinque fiori si sono qui dissolti e – o miracolo! la mente è immersa nel senza appoggio ».

E così pure:

« Che è mai questa combinazione meravigliosa? S'accende una lampada e oscura il sole e la luna ».

P305*a* « Ride Śānti contento: avendo preso il suo sé a testimone, ride vedendo una donna figliare nell'etere! ».

Ancora:

« Udito il *dharma* profondo, ecco che lo stolto è soddisfatto! Ma in realtà nella tenebra della notte non ha visto alcunché! ».

« Quando in cima al cielo fiorisce il fiore, Śānti dice, si dissipa l'errore ».

Altri ancora hanno detto:

« Se contemporaneamente nel cielo lo *yogin* sperimentato unisce la mente, i soffi vitali e i sensi, allora nascono

1. *Ibid.*, pp. 99-100. Si veda Kvaerne, 1977, p. 192 (canto XXX, stanza 2).

2. *Dohākoṣa*, p. 81.

di necessità, come una gemma, le virtù dei Vittoriosi. Ciò è stato proclamato da tutti i Tathāgata ».

Ed ancora:

« Se la mente è priva delle varie rappresentazioni differenziate, se gli occhi sono fissi al cielo, allora chiaramente si manifesta il cammino decuplice. Tutti i grandi *yogin* sono a ciò attenti ». C48[3]

« Se la nostra mente è priva di ogni appoggio, gli occhi sono mezzo aperti e il soffio spira nel mezzo, proprio allora scaturisce il fumo del fuoco adamantino ».

Perciò, senza dubbio alcuno, chi desidera la condizione di risvegliato deve meditare le vie del fumo, ecc.

Ma (dirà alcuno) la grande *mudrā* non è inquinata da alcuna macchia di rappresentazioni differenziate e la meditazione è invece un'applicazione mentale (*samāropa*). In che senso si dice dunque che [lo *yogin*] deve meditare?

Per rispondere a questa obiezione il Beato dice:

28. *Questa meditazione su questo non essere, cioè su questa immagine, non è per gli* yogin *una meditazione. Non v'è della mente né essere né non essere, perché nell'immagine* (bimbe) *si vede una realtà non discorsiva [non differenziata].*

Qui infatti la base è duplice: la percezione diretta e il ragionamento. Citiamo qui le parole del venerabile *Kālacakra* e il suo commento:

« La percezione diretta e il ragionamento sono qui le due basi (*ālambana*) delle divinità. [Di esse due] la percezione diretta, essendo in congiunzione con la realtà (*tattvayogāt*), [brilla] come una stella nel cielo, [si identifica col] molteplice corpo di fruizione. In assenza della percezione diretta, il ragionamento è come un corpo senza vita, una formazione mentale (*kalpanā*) priva di realtà quale può essere mostrata in figure, ecc., presentate, per meditazione, agli *yogin* non giunti a piena maturazione ».[1]

Qui, secondo le propensioni delle creature, la base delle divinità[2] è costituita per gli *yogin* da due cose: dalla P305*b*

1. LKC, IV, 232.

2. Cioè l'oggetto della meditazione, costituito da divinità, ecc.

percezione diretta (*pratyakṣa*) e dal ragionamento (*anumāna*). Di esse due,[1] la percezione diretta è esclusa da ogni impurità dovuta a rappresentazioni discorsive (*kalpanā*) e, essendo in congiunzione con la realtà – nata dall'insegnamento del cammino per opera di buoni maestri –, [brilla] come un cerchio di stelle nel cielo, « [si identifica col] molteplice corpo di fruizione »[2] ed è percepibile attraverso l'occhio di carne, ecc., simile a un'illusione o a un sogno [comprensivi dei] tre mondi ed [estendentisi] ai tre tempi.

Qui dapprima lo *yogin* principiante vede con l'occhio di carne l'immagine di tutte le cose, senza conoscenze sovrannaturali. Successivamente, vede con l'occhio divino, essendo pervenuto alla conoscenza sovrannaturale. Dopo ancora, vede con l'occhio del risvegliato, essendo pervenuto a una condizione priva di passioni; quindi con l'occhio della saggezza, essendo pervenuto alla condizione di Bodhisattva; e dopo ancora, con l'occhio della conoscenza, essendo pervenuto alla condizione di perfetto risvegliato – in quanto privo di ogni condizione limitante.[3]

In tal modo, riguardo alla visione della vacuità, il Tathāgata è in possesso di cinque occhi, cominciando da quello di carne.

Le altre creature, riguardo a questo campo (*viṣaya*), cioè alla visione della vacuità, sono come cieche di nascita.

Tale la norma circa la meditazione della realtà. « In assenza della percezione diretta », in assenza cioè di questo strumento di accertamento della realtà (*tattvasādhana*), « il ragionamento è come un corpo senza vita, una for-

1. Il testo della VP si discosta in qualche punto da quello di Nāropā; per un confronto tra i due testi, si veda la prossima edizione critica della SUT in Gnoli e Orofino (1995).

2. Raviśrījñāna (Grönbold, 1969, p. 32) commenta: « essendo in congiunzione con la realtà » con « essendo in congiunzione con la meditazione dell'immagine universale ». La comparazione « come un cerchio di stelle » è commentata « come, in mezzo al *bindu*, che ha l'aspetto di un disco lunare del colore di una gemma azzurra, si ha la visione di tutte le cose dei tre mondi (vasi, tessuti, ecc.) insieme con la visione dell'infinito corpo di fruizione del Buddha » (si veda sopra, pp. 228, 254-55).

3. Sui cinque occhi, si veda sopra, p. 229, nota 2.

mazione mentale priva di realtà quale può essere mostrata in figure, ecc. ». « Come un corpo senza vita », come cioè un cadavere, poiché non vede la realtà. Il termine « figura » (*citra*) indica qui un'immagine formata e spruzzata[1] di Buddha o Bodhisattva. O anche avendo disegnato cerchi di *maṇḍala* con immagini definite, esse pos- P306*a*
sono essere mostrate agli *yogin* principianti, di mente meno acuta, per meditazione. Tale la norma circa la meditazione dotata di rappresentazioni discorsive.[2]

Perciò « questa meditazione diretta verso il non essere », verso cioè l'etere senza nuvole, « verso un'immagine » simile a un sogno, a *māyā*, ecc., vista grazie alla ritra- C48[4]
zione, « non è per gli *yogin* una meditazione », cioè una costruzione mentale, di ordine discorsivo (*kalpanā*). Dal punto di vista e in virtù del membro [detto] contemplazione questa meditazione si configura come un'ininterrotta applicazione mentale (*prabandhena pravartanam*). [Questa attività della mente], che sarà allora essenziata dell'immagine dei tre mondi e dei tre tempi, è per lo *yogin* oggetto di personale esperienza. [Questa meditazione non è, insisto], una costruzione mentale a causa: a) della cessazione (*uparama*) delle percezioni (*vijñāna*), ecc., che hanno come oggetto la varia rete delle rappresentazioni discorsive « è », « non è », essere, non essere, ecc., e dei soffi detti *prāṇa* e *apāna*; b) del conseguente sorgere di un'apparizione (*pratibhāsa*) che comprende, evidentissimi, i tre mondi e i tre tempi.

Ché, com'è stato detto da Āryadeva:

« Il Beato, il signore del soffio vitale, il padrone si dissolve nel sé; il soffio vitale, cioè l'insieme delle inspirazioni ed espirazioni, controllato, trova quiete: quell'efflusso di luce più che chiarolucente che appare allora agli *yogin*, uscito fuori dal loro stesso corpo, uccisore della tenebra, occupa tutti e tre i mondi ».[3]

E dal venerabile Saraha:

« Gli stolti immaginano che dalla distruzione dell'im-

1. La Gbh commenta (p. 32): « Formata di argilla, ecc., e spruzzata con *pittala*, ecc. » (*ghaṭitā mṛdādinā niṣiktā pittalādinā*).

2. Qui termina la citazione della VP.

3. Fonte non rintracciata.

maginazione (*kalpa*) derivi la distruzione della mente. Per le persone d'intelletto, invece, proprio da questa [distruzione] nasce un alcunché che supera [la purezza del] cielo.

« Viene una primavera mai vista prima, o Śabara, e l'etere produce fiori e frutti! [Lo *yogin*], pur vedendoli, non li coglie né tocca con mano, e nella privazione ride gioioso! ».[1]

« Gli occhi sono sbarrati, grazie all'arresto della mente. Il soffio è arrestato, grazie all'insegnamento del maestro ».

La mente contiene tutte le forme di esistenza. Nonostante questo, non v'è di essa esistenza – cioè a dire natu-
P306b ra reale di cose passate, ecc., perché esse non esistono –,
né, d'altro lato, non esistenza. La mente trascende, è vero, la natura di atomi materiali, ed è così priva dell'esistenza di cose reali, passate, ecc., ma non v'è, certo, di essa, non esistenza, la quale consiste, per definizione, in una assoluta non percepibilità. Perché? Ma « perché nell'immagine (*bimbe*) si vede un'apparizione non discorsiva ». Nell'immagine, cioè nella mente connaturata con questa immagine universa, si manifesta infatti una visione non discorsiva, priva cioè di ogni rappresentazione differenziata, un'esperienza diretta, che non può essere negata.

Ché, com'è detto nel *Mūlatantra*:[2]

« Il Vajrayoga trascende essere e non essere, è l'esaurimento di ciò che esiste e non esiste, è senza dualità. [Esso è unione indivisibile di vacuità e compassione, il grande piacere], e trascende la natura degli atomi materiali, è privo dei *dharma* vuoti, è esente da eternità e annichilazione, è privo di ogni associazione ».

E dal venerabile Saraha:

« Questo mondo, che si riduce ad una vibrazione della mente, è un'assoluta non esistenza? Poveretti allora coloro la cui mente indugia su questo baratro, su questo pre-
C49 cipizio di offuscamento! [In realtà] bisogna adorare le

1. Questa e la stanza seguente sono in *apabhraṃśa*.

2. Le due stanze seguenti sono citate nella VP, I, p. 44. Il secondo verso della prima stanza è omesso da Nāropā ed è stato da noi racchiuso tra parentesi quadre.

dee. Se non vi sono sempre come sostegno i saldi pilastri del *dharma*, come potrebbe più esistere lo spiegamento maestoso del vero, realissimo piacere? ».[1]

Per dimostrare [l'esistenza di questo pensiero] non discorsivo, il Beato adduce adesso un esempio conveniente:

29. *Come una bambina che vede in uno specchio un'immagine magica, non nata da cosa reale, così anche lo* yogin *vede nell'etere una cosa passata e futura.*[2]

30. *Di essa [immagine magica] l'essere non è un essere, né un non essere, perché si ha la visione di una cosa vuota di realtà. Nonostante l'assenza di una cosa reale, appare tuttavia qualcosa, come* māyā, *un sogno, una magia.*

Con la parola « immagine magica » (*pratisenā*)[3] si designa una cosa che si riflette in uno specchio, ecc., [basata sul] pensiero degli operatori (*sādhaka*). Questa immagine nello specchio [la bambina] suole vederla non nata da cosa reale, non dotata della natura materiale di ciò che in essa appare, come un ladro, ecc. Secondo i libri che introducono a questo rito magico (*pratisenāvatāraṇa*), essa può realizzarsi in otto diversi supporti, cioè in uno specchio, una spada, il pollice,[4] una lampada, il sole, la luna, una bacinella piena d'acqua, gli occhi. In modo analogo,
il vero *yogin* (*tattvayogin*), chi cioè abbia intrapreso questo P307a
cammino privo di rappresentazioni differenziate, « vede una cosa passata e futura », cioè l'immagine (*bimba*) comprensiva di tutti gli aspetti « nell'etere (*ambara*) », vale a

1. Il senso è che il mondo, relativamente, esiste, non è una pura non esistenza. Se esso non esistesse come verità relativa, le dottrine e i precetti del buddhismo non avrebbero più senso e non si potrebbe più pervenire alla verità assoluta (il piacere immoto). L'idea del mondo come una vibrazione (*spanda*) della coscienza è un topos comune del pensiero religioso indiano: si veda per esempio lo *Yogavāsiṣṭha*, III, 60, 36: « Sappi che il mondo è una vibrazione della mente nell'etere, non un oggetto esistente: esso è simile alla visione di un demone che vibra illusoriamente [nello spazio] ».

2. Si veda su tutto ciò VP, V, f. 199*b*, l. 3.

3. Su questo antico sistema di divinazione attraverso una superficie riflettente si veda Orofino, 1994. Raviśrījñāna (pp. 20, 44) commenta *pratisenā* con *sādhakacintā* (« pensiero degli operatori »).

4. L'unghia del pollice.

dire nel vuoto. L'essere, la sussistenza di questa immagine magica che così si manifesta, caratterizzato da un riflesso, non è un essere, una cosa reale. Perché? Ma « perché si ha la visione di una cosa vuota di realtà », cioè vuota, priva di un aggregato di atomi materiali. Questa cosa è caratterizzata da un riflesso (*pratibhāsa*) e la visione (*darśana*) è una percezione diretta, priva di rappresentazioni differenziate. La cosa che appare è un riflesso a causa dell'assenza (*abhāvataḥ*) di una realtà passata, ecc., formata da un aggregato di atomi materiali. Anche nella vita comune si vedono cose prive di realtà, « come *māyā*, un sogno, una magia » e, [nella stanza che segue, il Beato] dice appunto questo:

31. *Nonostante non vi sia una sostanza reale* (dharmin), *ben si vede che questo alcunché* (dharma) *pur nasce: come la gemma dei desideri esso ha il potere di adempiere alle aspettazioni di creature infinite.*[1]

Questo nascere di una conoscenza priva di rappresentazioni differenziate e non erronea[2] adempie ai fini del mondo in tutti i suoi aspetti ed è pertanto paragonabile alla « gemma dei desideri ». Ma (dirà alcuno) come può una cosa senza base reale (*anālambana*) fare il bene del mondo, senza nascere da un oggetto reale?

Il Beato perfeziona [il concetto] con un esempio:

1. Questa medesima stanza viene così commentata nella *Ṭippaṇī*: « In che modo allora il Beato, essendo privo di una conoscenza differenziata, di ogni immaginazione discorsiva, può svolgere un'attività reale? Per confutare questa obiezione, il Beato dice: la gemma dei desideri, priva di pensiero, fa il bene delle creature. La stessa cosa si può applicare senza contraddizioni anche al Beato che, privo di ogni pensiero discorsivo e in possesso di infinite qualità come le dieci forze, i dieci poteri, ecc., si adopera al bene di tutte le creature ».

L'esempio del *cintāmaṇi* è antico e frequente. Si veda Śāntideva, *Bodhicaryāvatāra*, IX, 36 in Gnoli, 1983, p. 36: « La pietra o l'albero dei desideri esaudiscono (tutte le aspettazioni). Lo stesso si può dire dell'immagine del Buddha (*buddhabimba*) riguardo ai discepoli da educare e ai voti ». L'esempio del *cintāmaṇi*, che adempie automaticamente al bene delle creature, si ritrova in vari autori tantrici (Anaṅgavajra, Indrabhūti, ecc.).

2. Tale la definizione dell'esperienza diretta (*pratyakṣa*) secondo Dharmakīrti. Secondo Diṅnāga, l'esperienza diretta è definita col solo epiteto « priva di rappresentazioni differenziate » (*nirvikalpa*).

32. *In questa immagine magica [che appare nello specchio] la bambina vede [per esempio] un ladro, ecc. [prima] non visto, e gli operatori andando là [dove essa dice] lo vedono con i loro occhi ordinari.*

La bambina, i cui occhi sono stati potenziati da *mantra*, vede, stando qui, un ladro, ecc., prima « non visto », e gli operatori andati là [dov'essa dice] vedono, con gli « occhi ordinari », quanto essa ha raccontato. Ciò che vuol fare intendere [il Beato] è questo: lo *yogin*, i cui occhi e la cui mente sono potenziati (*adhiṣṭhita*) dai *mantra* insegnatigli da un perfetto e la cui luna del *bodhicitta* non ha commesso fallo,[1] lo *yogin*, dunque, vede nell'etere, come la bambina [nello specchio], una realtà che non è di questo mondo, incomprensibile dalle persone ordinarie che non hanno ricevuto insegnamenti. P307*b*

Questa realtà è priva di ogni spiegamento discorsivo (*prapañca*), come essere, non essere, ecc., e pertanto [il Beato dice]:

33. *Se la bambina vede una cosa reale, perché non vede allora il suo volto? E se vede una cosa irreale, perché non vede allora un corno di lepre?*

34. *Essa non vede con altri occhi, non vede con i suoi propri occhi, ma quanto è visto è una cosa non nata, così come il figlio d'una vergine.*

La bambina « non vede con altri occhi », nati sulla fronte, ecc., né « con i suoi propri occhi », perché in altro momento (*anyadā*) non vede.[2]

Grazie a questo esempio dell'immagine magica, la percezione diretta degli *yogin*, perché priva di natura propria, risulta essere, da ogni punto di vista, « non nata » (*ajāta*), e la [stessa] conoscenza dell'onnisciente simile alla

1. Che è, cioè, casto.

2. Essa vede cioè solo quando è potenziata dai *mantra*, ecc. La *Ṭippaṇī* sembra interpretare diversamente e spiega: « "né con i suoi propri occhi" in quanto sono coperti da una benda ». Sull'elemento della benda e per un confronto con tecniche di divinazione simili appartenenti ad altri contesti culturali si veda Orofino, 1994.

percezione, nel sogno, di un figlio da parte di una vergine. Ché, com'è detto nel *Samādhirājasūtra*:

« Così come una bambina, nel sogno, vede che le nasce un figlio e poi le muore, e quando è nato è tutta felice, e, quando è morto, piena di tristezza, così dovete sapere che sono tutti i *dharma* ».[1]

[Il figlio] che è visto dalla bambina è non nato, non prodotto, e tuttavia le sembra come nato, prodotto. Questo il senso.

Il terzo membro: il controllo della respirazione

a) I canali (stanze 35-56)

Si espone adesso il controllo della respirazione (*prāṇāyāma*):

35. *Veduta l'immagine, lo* yogin *dovrà quindi eseguire il controllo del soffio vitale, ininterrottamente, arrestando il corpo, la parola e la mente nei tre canali, di sopra e di sotto,*

« Veduta l'immagine »: veduta che si sia tale immagine simile a un sogno o a *māyā*, immagine universa [che comprende] tutti gli aspetti, dopo, subito dopo la sua apparizione, occorre « eseguire il controllo del soffio vitale »,
C50 l'arresto cioè del *prāṇa* e dell'*apāna*, senza intervallo, continuamente, giovandosi della sospensione, dell'espirazione e dell'inspirazione. In che canali? « Di sopra », ecc. Nei tre e tre canali che stanno rispettivamente sopra e sotto l'ombelico [occorre eseguire] l'arresto del *prāṇa* e dell'*apāna*, in quanto il controllo del soffio vitale arresta i tre elementi (*dhātu*) corpo, ecc.[2]

E quali sono questi canali in cui si effettua il controllo del soffio vitale? [Il Beato, rispondendo a questa domanda], dice:

36. [*nei canali, cioè*], *che spirano per le vie della luna, del sole e di Rāhu, degli escrementi, dell'urina e del seme,* [*corrispondenti*] *agli elementi acqua, fuoco, vuoto, terra, aria e conoscenza* [*e*] *fonte* [*di tutti gli altri*],

1. *Samādhirājasūtra*, IX, 17.
2. Ossia il corpo, la parola e la mente nella loro forma impura, inquinata da ostacoli.

Sopra, nei tre canali di sinistra, di destra e di centro, che portano la luna, il sole e Rāhu, e sotto, nei tre canali di centro, di sinistra, di destra, che conducono gli escre- P308*a*
menti, l'urina e il seme. Essi conducono rispettivamente anche l'acqua, il fuoco e il vuoto, nonché gli elementi terra, aria e conoscenza. Con il termine « fonte » si allude al fatto che essi sono il posto dove nascono gli altri 72.000 canali.

37. *nei canali* [*appunto*] *dov'è la luna, il sole e la Tenebrosa e in quelli che portano gli escrementi, l'urina e il seme, concernenti i due soffi del* prāṇa *e dell'*apāna *rispettivamente – canali essenziati di corpo, parola e mente.*

Di sopra, i tre canali della luna, ecc., sono corpo, parola e mente; di sotto, i tre canali degli escrementi, ecc., sono corpo, parola e mente.

[Il Beato espone adesso] la formazione delle sei famiglie:

38. *La luna è il corpo del mezzo, il sole è la parola della saggezza, il canale degli escrementi è il corpo della saggezza e il canale dell'urina è la parola dell'onnipervadente* [*ossia del mezzo*].

39. *Di sopra e di sotto, ci sono i due canali che portano* [*rispettivamente*] *la tenebra e il seme, e che si riferiscono alla mente. Circa il mezzo, la mente è la Tenebrosa, e circa la saggezza, la mente è il canale che conduce il seme.*

40. *Di sopra e di sotto, questi canali, congiunti* [*come sono*] *con corpo, parola e mente, sono le sei famiglie. Essi risiedono infatti in tutti gli esseri corporei, come parti costituenti della saggezza e del mezzo.*

La luna, cioè l'elemento acqua, è il corpo dell'elemento seme, che è il mezzo; il sole, cioè l'elemento fuoco, è la parola dell'elemento sangue, che è la saggezza. Il canale degli escrementi è, dell'elemento sangue, il corpo. Il canale dell'urina è, dell'elemento seme, cioè dell'onniper-

vadente (*vibhu*), la parola. Di sopra il canale di Rāhu è, dell'elemento seme, la mente, e il canale del seme è, dell'elemento sangue, la mente.

« Di sopra e di sotto ... le sei famiglie ». I canali che portano l'acqua, l'aria e il vuoto sono infatti parte costituente (*aṅga*) del mezzo, e quelli che portano la terra, il fuoco e la conoscenza sono parte costituente della saggezza.[1]

41. *L'*ariṣṭa[2] *concerne i due canali del corpo e della parola, a causa di spirazioni impetuose, di sopra e di sotto. Nei due canali « la Tenebrosa » e quello che porta il seme ci sono la nascita, la morte, e la permanenza* (sthiti) [*in uno stato di buona salute*].[3]

42. *Nel momento della nascita, della morte e dell'unione sessuale spira il canale che conduce il seme. La Tenebrosa spira verso l'alto nell'equinozio, nel momento di passaggio del sole* [*da un segno all'altro*].

1. In altre parole tre di essi appartengono alla saggezza e tre al mezzo (si veda sotto, p. 275, stanza 55). Si hanno dunque le equivalenze seguenti:

	Mezzo	Saggezza
1.	canale della luna (acqua) corpo del seme: sinistra in alto	canale degli escrementi (terra) corpo del sangue: centro in basso
2.	canale dell'urina (aria) parola del seme: sinistra in basso	canale del sole (fuoco) parola del sangue: destra in alto
3.	canale di Rāhu (vuoto) mente del seme: centro in alto	canale del seme (conoscenza) mente del sangue: destra in basso.

2. L'*ariṣṭa*, dal tema *riṣ-*, « ingiuriare », « danneggiare » (in tibetano *chi ltas*, letteralmente: « pronostico di morte »), sono, nell'astrologia indiana, i momenti di danno, malattia, ecc., e il pronostico di essi. Le caratteristiche dell'*ariṣṭa* sono descritte nel LKC, II, 61-81 (VP, II, pp. 190-214). Si veda sotto, pp. 287 sgg. Sull'*ariṣṭa* si veda il recente Pelissero, 1991, pp. 21, 29, 30, 37. Si veda anche lo *Yogaśāstra* di Hemacandra, cap. v, *passim*.

3. Non essendoci *ariṣṭa*. Nella stanza, *sthiti* si può anche concordare con nascita e morte, nel senso che « nei due canali, ecc., sta la nascita e la morte ». Tale sembra essere l'interpretazione di Kālacakrapāda, che non parla di buona salute.

Entro il periodo [che va fino ai] novantasei anni e dieci mesi[1] si ha l'*ariṣṭa* caratterizzato da una morte prematura. Esso, in base a quanto sarà detto più avanti, suole essere determinato da « spirazioni impetuose, di sopra e di sotto ». In quali due canali? Nei « due canali del corpo e della parola », costituiti da *lalanā* e *rasanā*, e nei due canali degli escrementi e dell'urina, rispettivamente. Quando, di sotto, il canale degli escrementi riceve un arresto, allora di sopra, nel canale di sinistra, si verifica l'*ariṣṭa*. Quando riceve un arresto il canale dell'urina, allora di sopra, nel canale di destra, si verifica l'*ariṣṭa*. Tutto questo [il Beato] lo esporrà distesamente più in là.

Le parole « la Tenebrosa », ecc., sono il riassunto, e le
parole « nascita », ecc., sono la spiegazione. Nel canale P308*b*
detto « la Tenebrosa » e in quello del seme non c'è *ariṣṭa*. Nel soffio (*māruta*) che spira per i due canali della « Tenebrosa » e del seme si ha « la nascita », cioè l'uscita del feto, « la morte, e la permanenza » in uno stato di buona salute. Il canale che porta il seme e il canale dell'*avadhūtī* non spirano soltanto nei tre momenti, quello della nascita, ecc., bensì, visto che il sole – che si identifica con il soffio vitale – discorre ugualmente per tutte le dodici ascendenze, [il soffio del] canale di mezzo spira [anche] nel punto di congiunzione tra segno e segno (*saṃkramasandhau*), chiamato appunto equinozio (*viṣuva*),[2] cominciando dalla narice sinistra, corrispondente all'ascendenza dell'Ariete, ecc., e poi da quella destra, corrispondente all'ascendenza del Toro, ecc.

[Il Beato adesso] espone appunto questo, dicendo:

1. I 675 atti respiratori quotidiani (di 4 secondi ognuno) pertinenti al canale di mezzo (si veda sotto, p. 270, nota 2) moltiplicati per 36.000 (i giorni compresi in cento anni) danno 24.300.000, la quale cifra, divisa per 21.600 (gli atti respiratori compresi in un giorno e una notte) dà 1125 giorni. Questi 1125 giorni equivalgono a 3 anni (1080 giorni) e 3 quindicine (45 giorni).

2. *Viṣuva* o *viṣuvat*, astronomicamente « equinozio », è termine comune nello yoga tantrico buddhista e non. Nell'induismo, l'interruzione dei due soffi ascendenti e discendenti è concepita come uno stato di eguaglianza, di equilibrio, paragonato all'equinozio (*viṣuvatkālatulyaḥ*; Abhinavagupta, *Īśvarapratyabhijñāvimarśinī*, vol. II, p. 245).

43. *Nei momenti di congiunzione con il sorgere dell'ascendente,*[1] *spira, o Re, il canale di mezzo che conduce la spirazione « equinoziale » per 56 volte e un quarto nell'inspirazione e nell'espirazione.*

44-45. *In un giorno e una notte essa spira così 675 volte. Il canale di sinistra e quello di destra spirano così [in un giorno e una notte] per 21.600 volte meno le 675 anzidette. Il canale di mezzo spira, in cento anni, per tre anni e tre quindicine.*

Quando la luna e il sole spirano in modo uguale, si ha l'equinozio. Si espone adesso il numero dei momenti equinoziali. « 56 », ecc. Unificando i due momenti di inspirazione e di espirazione, nella « congiunzione con il sorgere dell'ascendente (*lagna*) » il soffio del canale di mezzo spira 56 volte e un quarto [56,25]. In tal modo, in un giorno e in una notte, nel cui periodo si hanno le congiunzioni con le ascendenze dei dodici [segni zodiacali], [l'aria del] canale di mezzo spira per 675 volte.[2]

1. La *Ṭippaṇī* commenta semplicemente: « In mezzo alla *lalanā* e alla *rasanā* si ha l'equinozio. Nell'*avadhūtī* il soffio vitale spira 56,25 volte, che moltiplicate per 12 danno in un giorno e una notte 675 spirazioni ».

2. Esteriormente, in ogni mese (ogni periodo di transito da un segno zodiacale all'altro) ci sono 1800 *daṇḍa* (*ghaṭikā, nāḍikā*), cioè periodi di 24 minuti (60 × 30 = 1800), 60 dei quali formano un giorno e una notte. In dodici mesi i *daṇḍa* sono 21.600 (1800 × 12 = 21.600). Sempre esteriormente, a ogni transito da un segno all'altro 56,25 *daṇḍa* spettano al momento equinoziale (*viṣuva*). In dodici mesi, questi momenti sono quindi 675 (56,25 × 12 = 675). Esteriormente, ogni mese è diviso in cinque *maṇḍala*, ognuno dei quali si estende per 360 *daṇḍa* (1800 : 5 = 360), pari a sei giorni. Ognuno di questi *maṇḍala* è a sua volta dotato di un *viṣuva* che misura 11,25 *daṇḍa* (56,25 : 5 = 11,25). Questo *viṣuva* si verifica nel momento di congiunzione tra un segno zodiacale e l'altro (*lagnodayābhisaṃdhau*, VP, II, p. 178). Tutto ciò si ripete interiormente. Ogni giorno e notte sorgono all'orizzonte tutti i segni zodiacali. « Nel primo giorno dell'Ariete il primo grado di quel particolare segno sorge all'alba sull'orizzonte a oriente e i restanti segni salgono gradualmente fino all'alba del giorno successivo, quando l'alba ha luogo nel secondo grado dell'Ariete... Così il *lagna* o ascendente è quel punto particolare dell'eclittica considerato con riferimento a un particolare orizzonte » (Raman, 1972, pp. 33-34).
Il soffio vitale, equivalente al sole, transita ogni giorno per i dodici segni dello zodiaco. In un giorno e una notte gli atti respiratori sono 21.600 (di quattro secondi ognuno) e quindi in ogni segno zodiacale

Alle 21.600 spirazioni della *lalanā* e della *rasanā* comuni al corpo di tutte le creature, occorre così sottrarre 675 C51
spirazioni ogni giorno e notte. Moltiplicando queste 675 spirazioni quotidiane del canale di mezzo per i cento anni di vita, cioè per 36.000 giorni, e dividendo la cifra che ne risulta [24.300.000] per 21.600 – cioè per il numero degli atti respiratori contenuti in un giorno e una notte –
si otterranno 1125 giorni, i quali equivalgono a tre anni P309*a*
[1080] più tre quindicine [1080 + 45 = 1125].

46. *In alto si ha il canale di sinistra e di destra, il sole e la luna, corrispondenti [rispettivamente] a* lalanā, iḍā, *a* piṅgalā *e all'altra. Essi due sono naturati d'acqua e di fuoco e considerati* (mate) *come il Portatore del loto e il Portatore della gemma.*

47. *In basso, si hanno i due canali che portano gli escrementi e l'urina, naturati di terra e d'aria. Essi sono rispettivamente il canale di mezzo e quello di sinistra, e sono considerati come il Portatore del disco e il Portatore della spada.*

48. *In alto e in basso, il canale di mezzo e quello di destra sono quello di Rāhu e quello che conduce il seme, naturati [rispettivamente] di vuoto e di conoscenza, e considerati come il Portatore del* vajra *e il Portatore del* vajra.

49. *Il canale degli escrementi spira attraverso quello della luna e quello che porta l'urina attraverso il sole. Il canale che porta il seme, [attivo] nella nascita, nella morte, nell'equinozio e nell'amore, spira attraverso Rāhu.*[1]

Il canale di sinistra che sta in alto è la luna, *lalanā, iḍā*, conduce l'acqua ed è naturato dal Tathāgata Amitābha. Il canale di destra [che sta in alto] è « il sole, *piṅgalā*, l'altra », cioè *rasanā*, conduce il fuoco ed è naturato dal Tathāgata Ratnasaṃbhava. Il canale di mezzo che sta in

sono 1800. Per ogni segno zodiacale, il soffio vitale spira per 56,25 atti respiratori nel canale di mezzo. Ogni segno zodiacale è diviso in cinque *maṇḍala*, ognuno dei quali occupa 360 atti respiratori, durante 11,25 dei quali il soffio spira nel canale di mezzo.

1. La *Ṭippaṇī* commenta: « I canali della luna, del sole e di Rāhu, che stanno sopra l'ombelico, si congiungono con l'azione della spirazione degli escrementi, ecc., e diventano così i canali degli escrementi ».

basso è il canale degli escrementi, conduce la terra ed è naturato di Vairocana. Il canale di sinistra [in basso] è il canale dell'urina ed è naturato di Amoghasiddhi. Il canale di mezzo che sta in alto è il canale di Rāhu, conduce il vuoto ed è naturato di Akṣobhya. Questo stesso canale, in basso, è il canale del seme a destra che conduce la conoscenza ed è naturato di Vajrasattva. Il canale degli escrementi si unifica in alto con la via della luna, perché formano un canale unico. Analogamente, il canale dell'urina è unito col sole. In modo simile, il canale del seme [attivo] nei quattro momenti della nascita, ecc.,[1] si unifica con Rāhu.[2]

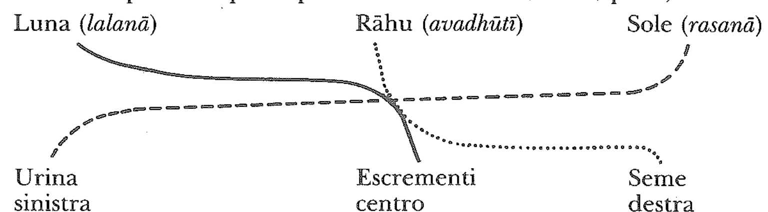
50. *L'*avadhūtī *che sta sopra l'ombelico è chiamata anche* suṣumnā *e « la conduttrice della tenebra ». Il canale che conduce il seme ha* [*anch'esso*] *altri due nomi:* khagamukhā *e* śaṅkhinī.

« L'*avadhūtī* » che sta in alto, « sopra l'ombelico », ha due altri nomi, cioè *suṣumnā* e « la conduttrice della tenebra » (*tamovahinī*).[3] « Il canale che conduce il seme », che sta in basso, « ha [anch'esso] due nomi »: *khagamukhā* [« dal volto di uccello »] e *śaṅkhinī*.

51. [*Passando*] *per il loto dell'ombelico, per il cuore, per la gola, per la fronte e per il loto della cima del capo,* [*l'*avadhūtī] *fa spirare* [*via via*] *la terra, l'acqua, il fuoco, l'aria e il vuoto, per via di dissoluzione,*

1. Ossia nascita, morte, *viṣuva*, unione sessuale.

2. I canali si intrecciano dunque nel modo seguente (questo schema non corrisponde a quello pubblicato in Brauen, 1993, p. 55):



3. O più comunemente *taminī* (« la Tenebrosa »). Si veda l'Introduzione, p. 69.

52. *uscendo di fuori; entrando di dentro, essa rientra* [*poi*] *nella terra, per via di creazione. Da centro a centro, dell'*avadhūtī *vi è così andare e venire.*[1]

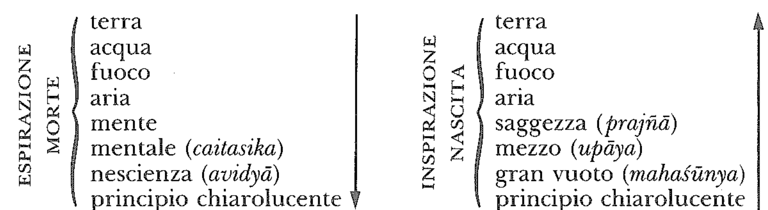
[Passando] per le cinque corolle dei loti dell'ombelico, ecc., la potenza del soffio vitale insita (*gata*) nell'*avadhūtī*, uscendo fuori [espirando], conduce via via con sé i cinque elementi della terra, ecc. Nel loto dell'ombelico, ci sono le cinque qualità della terra, cioè odore, colore, sapore, sensazione tattile e suono. Nel loto del cuore, ci so- P309b
no le quattro qualità dell'acqua, cioè colore, sapore, sensazione tattile e suono. Nel loto della gola, ci sono le tre qualità del fuoco, cioè sapore, sensazione tattile e suono. Nel loto della fronte, ci sono le due qualità del vento, cioè sensazione tattile e suono. Nel loto della cima della testa, c'è la sola qualità del vuoto, cioè il suono. Portando [dunque con sé] questi elementi, l'*avadhūtī* esce fuori, « per via di dissoluzione », cioè cominciando via via dalla terra. Ché, com'è stato detto dal venerabile Āryadeva:[2]

« L'elemento terra si dissolve nell'acqua, l'acqua si dissolve nel fuoco, il fuoco nell'elemento aria e l'aria nella mente, la mente si dissolve nel mentale e il mentale nella nescienza; questa va nel [principio] chiarolucente (*prabhāsvara*) e questo è l'arresto dei tre mondi ».

Grazie all'espirazione dell'aria si ha poi la dissoluzione degli elementi del corpo.[3] [L'*avadhūtī*], cominciando via via dal loto della cima della testa, entra poi di nuovo nel-

1. « L'*avadhūtī* è naturata dei cinque elementi e, come tale, nell'espirazione e nell'inspirazione è essenziata di riassorbimento e creazione » (*Ṭippaṇī*).

2. Le stanze seguenti sono tratte dallo *Svādhiṣṭhānaprabheda*, 20-21. La descrizione dei processi di creazione e dissoluzione di Āryadeva può essere rappresentata dal seguente schema:



3. Cioè un indebolimento dell'organismo fisico che invece si rafforza durante l'inspirazione (si veda sotto).

la terra, riposa, cioè, nel loto dell'ombelico, « per via di creazione », cominciando via via dall'etere [ossia dal vuoto], ecc. Ché, com'è stato detto dal venerabile Āryadeva:

« Dal [principio] chiarolucente nasce il gran vuoto, dal vuoto nasce il mezzo (*upāya*), da questo la saggezza, e da
C52 questa l'aria; dall'aria nasce il fuoco, dal fuoco l'acqua, dall'acqua nasce la terra. Questa è la nascita delle creature ».[1]

Grazie all'inspirazione si ha poi l'accrescimento degli elementi del corpo (*śarīradhātu*). L'andare e venire dell'*avadhūtī* va dunque da centro di corolla a centro di corolla, sicché per esclusione (*pāriśeṣyāt*) l'andare e venire di *lalanā* e *rasanā* concerne i petali dei loti.

53. *Nell'ombelico, nelle parti segrete e nel loto della gemma* [*la* śaṅkhinī] *conduce la spirazione di corpo, parola e mente, uscendo di fuori ed entrando di dentro, naturata di dissoluzione e creazione.*[2]

54. *La* śaṅkhinī, *per tutte le creature, conduce il soffio* [*detto*] apāna. *Essa, grazie al piacere delle donne, conduce il seme e, nel periodo mestruale, il sangue.*

Di sotto, « nell'ombelico, nelle parti segrete e nel loto della gemma », la *śaṅkhinī*, che conduce « corpo, parola e mente », esce fuori (*nirgacchati*) in base all'ordine della dissoluzione, essenziata di una, due, tre qualità, secondo la differenziazione in *sattva*, *rajas* e *tamas*,[3] e in base all'ordine della creazione entra di dentro. Questa *śaṅkhinī*, « grazie al piacere delle donne », al piacere cioè della concupiscenza (*rāgasukha*) durante l'atto amoroso (*surata*), porta il seme. « Nel periodo mestruale » delle donne,

1. *Svādhiṣṭhānaprabheda*, 18-19.

2. « Analogamente, con le due stanze che cominciano con l'espressione: "Nell'ombelico", il Beato espone il processo di spirazione nella *śaṅkhinī*, il quale si svolge attraverso i tre aspetti di corpo, parola e mente » (*Ṭippaṇī*).

3. Secondo VP, II, p. 197, ll. 9-10, la spirazione del soffio vitale si svolge per tutti, uomini e donne, in base ai tre diversi elementi costitutivi propri dei tre canali, *lalanā* (*sattva*), *rasanā* (*rajas*), *madhyamā* (*tamas*). La spirazione dei cinque *maṇḍala* a destra e a sinistra dura tutta la vita.

quando nasce il sangue, porta il sangue (*rakta*).[1] Si ha P310a
adesso un accenno in sunto all'abbracciarsi della saggezza e del mezzo, di cui si dirà più avanti, con le parole: « In basso e in alto », ecc.[2]

55. *In alto, i canali di destra e di sinistra e, in basso, quello degli escrementi e quello dell'urina appartengono rispettivamente alla saggezza e al mezzo, e così pure* [*di sopra e di sotto*] *le correnti del sangue e del seme.*

« In alto », nel *prāṇa*, i due « canali di destra e di sinistra » appartengono alla saggezza e al mezzo; e così pure « in basso », nell'*apāna*, i due canali di centro e di sinistra e, di sopra e di sotto, quelli in cui spirano « le correnti (*pravāha*) del sangue e del seme ».[3]

56. [*La* śaṅkhinī], *portando il sangue,* [*prende il nome di* caṇḍālī] *e, portando il seme,* [*quello di*] khagamukhā. *In alto,* [*l'*avadhūtī], *per le donne, nel loro periodo,* [*è chiamata*] ḍombī, *e, per l'uomo,* avadhūtī.

Quanto alle donne, la *śaṅkhinī*, poiché durante il loro periodo mestruale porta il sangue, prende il nome di *caṇḍālī*; essa, a sua volta, quando porta il seme, prende il nome di *khagamukhā*. In alto, l'*avadhūtī*, poiché nelle donne porta il sangue nel loro periodo, prende il nome di *ḍombī*;[4] invece nel momento amoroso (*ṛtau*) dell'uomo, cioè nel momento in cui scende il seme, si chiama appunto *avadhūtī*.

1. Questa frase, omessa nel testo edito, si trova nella *Pañjikā* e nella versione tibetana.

2. SU, stanza 63; si veda sotto, p. 281.

3. Si veda sopra, p. 272 e nota 2. Tra essi c'è dunque un vicendevole rapporto di saggezza e mezzo.

4. Nella *Pañjikā* viene qui aggiunto: « In ambedue i casi [si tratta di] donne che sono intoccabili ». Le donne (questo sembra il senso), nel periodo mestruale, sono intoccabili (con la parola « ambedue » ci si riferisce alla discesa del sangue nella parte superiore e inferiore): i nomi di *caṇḍālī* e *ḍombī* convengono particolarmente ai due momenti di questa discesa, perché si tratta appunto di donne che, per casta, sono intoccabili.

b) I *maṇḍala* (stanze 57-69).

[Il Beato] espone adesso il sorgere dei *maṇḍala*[1] nelle narici di sinistra e di destra, dicendo:

57. *I cinque* maṇḍala *[degli aggregati] percezione, ecc., spirano sempre nel canale di sinistra, quelli [degli elementi] terra, ecc., nel canale di destra, e il sesto nel mezzo.*

[Gli aggregati] « percezione, ecc. », [spirano] secondo l'ordine di creazione e [gli elementi] « terra, ecc. », secondo l'ordine di dissoluzione. Nella narice sinistra, nel modo che sarà detto più avanti, si ha la spirazione (*vāha*) dei cinque aggregati, percezione, volizione, sensazione, nozione e forma, e, nella narice destra, la spirazione degli elementi terra, acqua, fuoco, aria ed etere. « Nel mezzo », nel sentiero mezzano, [spira] il sesto, cioè [l'aggregato] conoscenza (*jñāna*). Il sesto [aggregato o elemento] conoscenza, calcolando (*gṛhītvā*) gli 11,25 atti respiratori di

1. La teoria dei *maṇḍala*, limitati al numero di quattro – terra, acqua, aria, fuoco –, si trova anche nello *Yogaśāstra* del giaina Hemacandra (IV, 36 sgg.). Di quest'opera esiste una buona traduzione in inglese di Gopani, 1989. Attraverso la concentrazione, lo *yogin* arriva a conoscere il *maṇḍala* (*circle or group*) dove si muove il soffio vitale, l'elemento in cui il soffio vitale è entrato e dove è diventato stazionario e il canale in cui è attivo. Nelle narici ci sono quattro *maṇḍala*, in relazione rispettivamente alla terra, all'acqua, all'aria e al fuoco (IV, 40-41). Il respiro appartenente all'elemento terra, quando è esalato, occupa uno spazio di otto dita, quello appartenente all'acqua va in basso e occupa uno spazio di dodici dita, quello appartenente all'aria si muove di traverso e occupa uno spazio di quattro dita (IV, 47-51). La conoscenza di questi *maṇḍala* fornisce un pronostico importante per le attività da intraprendere, mentre il respiro si trova nell'uno o nell'altro di essi. Questa fuoriuscita del soffio vitale mentre si trova nei vari *maṇḍala* ricorre anche in VP, II, 47 (p. 182): « Qui, durante la spirazione nel *maṇḍala* della terra, il soffio vitale è esalato per dodici dita fuori dalla narice, e poi ritorna indietro; durante quella nel *maṇḍala* dell'acqua per tredici, e poi ritorna indietro; durante quella nel *maṇḍala* del fuoco per quattordici, e poi ritorna indietro; durante quella nel *maṇḍala* dell'aria per quindici, e poi ritorna indietro; durante quella nel *maṇḍala* del vuoto per sedici, e poi ritorna indietro. Infine durante la spirazione del *maṇḍala* della conoscenza, la forza del soffio vitale, alla fine del *maṇḍala* della terra entra nel canale di mezzo, spirando per dodici dita e così pure alla fine del *maṇḍala* dell'etere, spirando per sedici dita ».

ogni *maṇḍala*, cominciando dall'etere, ecc., ad uno ad uno, spira così 56,25 volte [per ogni segno zodiacale].[1]

58. *Nei [dodici] petali del loto dell'ombelico sono quindi via via sessanta* maṇḍala. *Gli ascendenti [dove essi si trovano sono quelli di] sinistra e di destra, costituiti [rispettivamente] dall'Ariete, ecc., e dal Toro, ecc.*

Nei canali di sinistra, di destra e di centro, in un giorno e una notte si ha così la spirazione di sessanta *maṇḍala*. A questo proposito, riguardo ai « [dodici] petali del loto dell'ombelico », nei sei petali di sinistra, costituiti da Ariete, Gemelli, Leone, Bilancia, Sagittario e Acquario P310*b*
ed essenziati ciascuno dai cinque *maṇḍala* che cominciano [con l'aggregato] percezione (*vijñāna*), ecc., si hanno [complessivamente] trenta *maṇḍala*; e trenta *maṇḍala* si hanno [così pure] nei petali di destra costituiti da Toro, Cancro, Vergine, Scorpione, Capricorno e Pesci ed essenziati ciascuno dai cinque *maṇḍala* che cominciano con gli elementi terra, ecc.

59. *Il soffio vitale [spira] via via alla base, a sinistra, a destra, in alto e in mezzo. Si hanno così i* maṇḍala *della terra, ecc., ad uno ad uno, nelle due narici, per ogni* daṇḍa.

A questo proposito, quando il soffio vitale spira a destra, nell'ascendenza (*lagna*) del Toro, ecc., allora « alla base », cioè nella parte inferiore della narice [destra], spira per un grado (*daṇḍa*) il *maṇḍala* della terra.[2] Simil-

1. Si veda sopra, p. 270, nota 2. In un giorno e una notte ci sono 21.600 atti respiratori e in un segno zodiacale 1800 (1800 × 12 = 21.600). Ogni segno zodiacale è diviso in cinque *maṇḍala*, ognuno dei quali equivale a 360 atti respiratori (360 × 5 = 1800). In ogni segno zodiacale 56,25 atti respiratori spettano al canale di mezzo (56,25 × 12 = 675), e quindi a ogni *maṇḍala* ne spettano 11,25 (56,25 : 5 = 11,25). I *maṇḍala* sono sessanta (5 × 12 = 60) e ognuno di essi equivale a un grado (*daṇḍa* o *ghaṭikā*) (si veda VP, II, p. 191). Il grado equivale a 24 minuti (1440 secondi). In una *ghaṭikā* ci sono quindi 360 atti respiratori (360 × 4 = 1440).

2. Nella ruota dell'ombelico, costituita da 64 petali, ci sono tre cerchi: uno interno (*garbhe*), costituito da 4 petali; un altro più esterno, costituito da 8; un altro ancora, costituito da 12 petali (caratterizzato dal movimento dei segni zodiacali); e infine l'ultimo, costituito da 64

mente, nella parte sinistra di essa narice, nel canale nasale, si ha il *maṇḍala* dell'acqua. « A destra », nella parte destra, si ha il *maṇḍala* del fuoco e nella parte superiore il *maṇḍala* dell'aria. Nel mezzo si ha il *maṇḍala* del vuoto. In tal modo nelle due narici ogni *maṇḍala* spira per un grado, sicché nei cinque gradi il soffio vitale spira per cinque *maṇḍala*. Della narice sinistra si parlerà con le parole « nel centro dei petali » [in 61*c*]. In riferimento appunto ad essa si è parlato di « due narici » [in 59*d*].

petali (VP, II, 179). Secondo il LKC, II, 39, i 12 petali (*dala*) degli asterismi sono ciascuno diviso in cinque *maṇḍala*, costituiti da terra (basso), acqua (sinistra), fuoco (destra), aria (alto) e vuoto (centro). Ogni *maṇḍala* si estende per 360 atti respiratori (360 × 5 = 1800). Ognuno di questi *maṇḍala* è fornito di un *viṣuva* che misura 11,25 atti respiratori (11,25 × 5 = 56,25; 56,25 × 12 = 675); si veda sopra, p. 270, nota 2. Il movimento del soffio vitale nella ruota dell'ombelico (attraverso i dodici segni zodiacali divisi, come si è visto, in *maṇḍala*) si svolge parallelamente al movimento del soffio vitale stesso attraverso le due narici, che, a somiglianza e riflesso dei petali del loto ombelicale, sono divise anch'esse in cinque parti, la narice sinistra caratterizzata dai cinque elementi (terra, acqua, fuoco, aria, etere o vuoto), e la narice destra dai cinque aggregati (percezione, volizione, sensazione, nozione e forma). Nei segni dispari gli elementi spirano secondo creazione (vuoto, aria, fuoco, acqua e terra) e nei segni pari secondo dissoluzione (terra, acqua, fuoco, aria, vuoto): si veda VP, II, 40 (p. 179). I *maṇḍala* costituiti dagli elementi sono di pertinenza degli asterismi pari (Toro, ecc.) e quelli costituiti dai cinque aggregati sono di pertinenza degli asterismi dispari (Ariete, ecc.). Questa distinzione, che si riflette anche nelle narici destra e sinistra rispettivamente, sembra propria del *Mūlatantra* e non è esposta nel *Laghutantra*. Del resto, anche nel *Sekoddeśa* si parla genericamente degli elementi anche a proposito della narice sinistra (si vedano le stanze 61-62). Nāropā giustifica quest'apparente contraddizione dicendo che gli elementi sono la base degli aggregati, per cui il traslato non offre difficoltà alcuna. I *maṇḍala* nei petali del loto dell'ombelico e nelle narici sono descritti in modo analogo anche da Vajrapāṇi: « Qui in ogni petalo del loto dell'ombelico, vi sono rispettivamente nel mezzo, in alto, a destra, a sinistra e in basso, i *maṇḍala* del vuoto, dell'aria, del fuoco e della terra. Nella corolla c'è il [cosiddetto] *viṣuvam*, cioè il sesto *maṇḍala*, quello della conoscenza. In alto, invece, nelle due narici, al centro, in alto, a destra, a sinistra e in basso, vi sono, in quella di sinistra, i *maṇḍala* dal vuoto alla terra e in quella di destra dalla terra al vuoto. Il sesto *maṇḍala* spira simultaneamente nelle due narici, costituito da 56,25 atti respiratori [per ogni segno zodiacale] ». Si veda il grafico a lato. Si veda anche VP, V, 120, f. 185*b*: « L'*avadhūtī* spira simultaneamente per le due narici ».

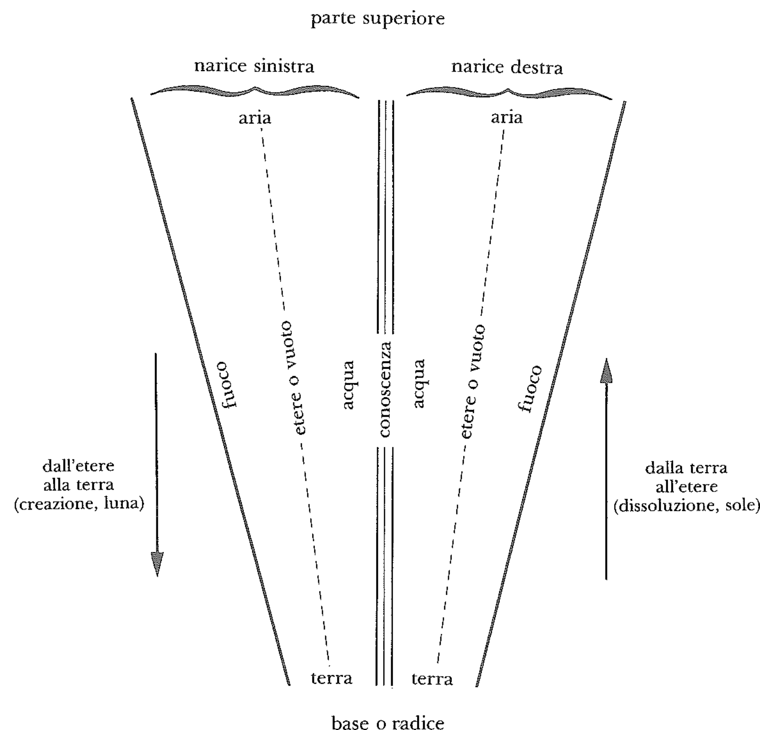
In una *nāḍikā*[1] quanti atti respiratori spirano? Per rispondere a questa domanda [il Beato] dice:

60. [*In*] *una* nāḍikā [*il soffio vitale*] *spira via via per 360 atti respiratori e* [*quindi*] *in cinque* nāḍikā *per 1800 atti respiratori.*

61*ab*. *In un giorno e una notte, gli atti respiratori spirano* [*così per*] *sessanta* nāḍikā. *Nel corpo i* maṇḍala [*debbono essere intesi in questo modo*].

« Via via », cioè secondo la terra, ecc., e secondo l'etere, ecc. A questo proposito, [il soffio vitale] spira in una singola *nāḍikā*, unificando i due momenti di espirazione e inspirazione, per 360 volte. In tal modo, moltiplicati

La respirazione dei *maṇḍala* nelle due narici:



1. Tibetano: *chu tshad*, 24 minuti.

per i cinque *maṇḍala*, cioè un'ascendenza, si hanno 1800 atti respiratori. Questi, naturati dei cinque *maṇḍala* terra, ecc., spirano per cinque *nāḍikā*. I 1800 atti respiratori, moltiplicati per i dodici asterismi (*saṃkrānti*), danno quindi, come risultato, 21.600 atti respiratori in un giorno e una notte, i quali, nel corpo, spirano per un periodo di sessanta *nāḍikā*.

[Il Beato] con le parole « sessanta », ecc., dice appunto questo.

P311*a* [Il Beato] espone adesso il sorgere delle ascendenze nel canale di sinistra dicendo:

61*cd*. *Il soffio vitale spira via via nel centro dei petali, quindi davanti* [*in alto*], *a destra, a sinistra e altrove.*

Quando nel canale di sinistra, con l'Ariete, ecc., nel centro della narice spira il *maṇḍala* del vuoto, allora spira anche nell'interno, nella ruota dell'ombelico, « nel centro dei petali », come sarà detto più avanti.[1] « Quindi davanti [in alto] ». In alto si ha il *maṇḍala* dell'aria, a destra quello del fuoco, a sinistra quello dell'acqua, « e altrove », nella parte in basso, spira il *maṇḍala* della terra, « via via », cominciando, cioè dall'etere.

Con le parole « gli elementi », ecc., [il Beato] chiarifica quanto è stato detto:

62. *Gli elementi, nella* [*narice*] *sinistra, cominciano di regola dall'etere e, nella destra, dalla terra, dall'altra. Nella* [*narice*] *sinistra si ha la percezione* (vijñāna), *ecc., cioè la creazione, e nella destra si ha la terra, ecc., cioè la dissoluzione.*

In base a quanto è stato affermato, che cioè gli elementi sono il sostegno (*ādhāra*) degli aggregati,[2] [il Beato] parla indistintamente (*abhedena*) di sostegni, cioè degli elementi etere, aria, fuoco, acqua e terra, anche a propo-

1. In ognuno dei dodici petali della ruota ombelicale spirano i cinque *maṇḍala* dell'etere (centro), dell'aria (in alto), dell'acqua (a sinistra), del fuoco (a destra), della terra (in basso). Nelle sei costellazioni dispari (Ariete, ecc.) spirano secondo creazione (dall'etere alla terra) e nelle sei costellazioni pari, secondo dissoluzione (dalla terra al vuoto): si veda VP, II, p. 178.

2. LKC, II, 19.

sito degli aggregati percezione, ecc., che rappresentano il sostenuto (*ādheya*).

« Dall'altra »: cominciando cioè, com'è stato detto prima [in 61*d*] col termine « altrove », dalla base [della narice], o anche dall'altra [narice], altra, cioè, rispetto alla sinistra.[1] [Con queste parole] si stabilisce la creazione, perché [nella sinistra] si ha la luna. « Nella [narice] destra »: con queste parole si stabilisce la dissoluzione, perché [nella destra] si ha il sole. [Oppure] si può intendere che nella [narice] sinistra, che insiste sulla luna, si ha la ruota del *maṇḍala* della coscienza (*vijñāna*), ecc., naturato di Akṣobhya, ecc., con la sua saggezza; e che, nella narice destra, si ha la ruota del *maṇḍala* della terra, ecc., naturato di Locanā, ecc., col suo mezzo. [Esse due ruote sono costituite] di *mantra* e divinità [rispettivamente] naturate di manifestazione (*spharaṇa*) e di dissoluzione, innate (*sahaja*), comuni a tutte le creature.

[Il Beato] spiega (*nirdiśati*) [il concetto di] saggezza e P311*b*
mezzo prima accennato (*uddiṣṭa*):

63*ab*. *In basso e in alto*[2] *si hanno la terra e l'aria, che sono rispettivamente saggezza e mezzo.*

Nelle due narici, rispettivamente (*pratyekam*), si hanno, in basso, nella parte inferiore, Vairocana e Locanā, essenziati di terra, e in alto, nella parte superiore, Amoghasiddhi e Tārā, naturati di aria. Ora [com'è noto], la saggezza di Vairocana è Tārā, e quella di Amoghasiddhi Locanā,[3] sì che essi sono chiaramente rivolti l'un l'altro abbracciati.

Qui, per favorire la conoscenza di coloro che sono in

1. Nāropā dà qui due spiegazioni possibili dell'espressione *aparāt*.

2. « Adesso con le quattro stanze [63-66] che cominciano con le parole "In basso", ecc., il Beato espone come la terra e l'aria, il fuoco e l'acqua, l'etere e l'elemento conoscenza siano in una reciproca posizione di saggezza e mezzo. A questo fine, Egli si serve, come elemento rivelatore (*jñāpaka*), di varie *mudrā*, come quella del pollice e dell'anulare, della propiziazione, ecc. » (*Ṭippaṇī*).

3. Le saggezze dei cinque Tathāgata sono rispettivamente Tārā (Vajrocana), Locanā (Amoghasiddhi), Māmakī (Ratnasaṃbhava), Pāṇḍarā (Amitābha) e Prajñāpāramitā (Akṣobhya). I primi quattro Tathāgata, affrontandosi, si scambiano qui le saggezze.

uno stato di confusione (*vipralabdha*) per avere ascoltato il *Laghutantra* senza l'assistenza salvifica dei Bodhisattva, [il Beato] adduce un'analogia rivelatrice:

63*cd. Infatti attraverso il pollice e l'anulare, nella bocca, si ha l'iniziazione.*

Le cinque dita della mano sinistra, cominciando dal mignolo, sono naturate dei cinque elementi etere, ecc. Tra essi il pollice e l'anulare sono rispettivamente essenziati di terra e di aria. Ora ben si vede come per mezzo di essi, uniti assieme, si esegue la *mudrā* della propiziazione (*tarpaṇa*) nella bocca dei discepoli, per mandare ad effetto l'iniziazione delle parti segrete[1] e anche quando si propiziano le divinità. Tutto questo dimostra come la terra e l'aria siano in un vicendevole rapporto di saggezza e mezzo, in qualità di oggetto e soggetto di percezione rispettivamente. Si consideri: il sorgere dei [vari] prodotti si ha soltanto abbracciando famiglie diverse dalla propria, perché è impossibile che una cosa possa agire su se stessa.[2] Il senso del corpo [ovvero il tatto], nato dall'elemento terra, percepisce infatti le sensazioni tattili (*sparśa*) nate dall'elemento aria. In base a questo stesso principio, tale vicendevole rapporto di saggezza e mezzo è presente anche nei canali dell'urina e degli escrementi.[1]

64. *A destra e a sinistra si hanno il fuoco e l'acqua, vicendevolmente saggezza e mezzo. Infatti attraverso il medio e l'indice suole nascere la* [mudrā *della*] *spada.*

[Nella parte] destra [delle narici] si hanno [così] Ratnasaṃbhava e Pāṇḍarā, naturati di fuoco, e, nella parte sinistra, Amitābha e Māmakī, essenziati di acqua. Ora [com'è noto] Pāṇḍarā è la saggezza di Amitābha e Māmakī quella di Ratnasaṃbhava.

Del medio e dell'indice della mano destra, i quali sono
essenziati di fuoco e di acqua, ben si vede che nella *mudrā*
della spada c'è un abbraccio.[2] Il senso del sapore, nato
dall'elemento acqua, percepisce infatti i sapori, nati dal- P312*a*
l'elemento fuoco. Per tale ragione resta dimostrato che il
vicendevole rapporto di saggezza e mezzo sussiste anche
per il fuoco e l'acqua e quindi anche per *lalanā* e *rasanā*.

65. *La* mudrā *dei denti, dalla forma di mezzaluna, è la* mudrā *del coltello, il dito mignolo. Il vuoto e l'immoto sono così reciprocamente saggezza e mezzo, sopra e sotto.*

In mezzo c'è poi il vicendevole abbraccio tra Akṣobhya, il quale, naturato di vuoto, risiede in alto, e la perfezione della saggezza, la quale, naturata di conoscenza immota, risiede in basso; quindi si comprende da ciò, in

1. Secondo il HT, II, 3, 14, il maestro, per compiere l'iniziazione delle parti segrete, mette, servendosi del pollice e dell'anulare, una goccia di seme in bocca al discepolo.

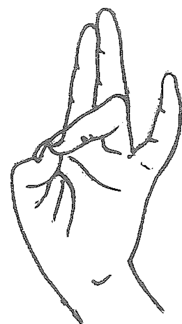
2. La frase ricorre sia nella *Pañjikā*, sia nella VP, II, p. 166, ll. 25-26. Una spada, per esempio, non può tagliare se stessa, ma solo una cosa diversa da sé (si veda BA, IX, 17 e sotto, la stanza 157, dove ricorre lo stesso esempio della spada). Riassumendo, sembra che le cose stiano nel modo seguente:

a) nella narice destra e sinistra rispettivamente si hanno gli elementi e gli aggregati. Il fatto che nel SU si parli di elementi anche nella narice sinistra si deve a un traslato, dovuto al fatto che gli aggregati sono sostenuti, causati dagli elementi, nel senso che la terra è la base (*ādhāra*) di *rūpa*, l'acqua di *saṃjñā*, il fuoco di *vedanā*, l'aria di *saṃskāra* e l'etere di *vijñāna*. A loro volta dagli elementi nascono il senso del corpo (ossia il tatto, dalla terra), il senso del sapore (dall'acqua), il senso della vista (dal fuoco), il senso dell'odorato (dall'aria), il senso dell'udito (dall'etere), il senso della mente (dallo *jñānadhātu*). Questi sensi percepiscono oggetti che sono a loro volta nati dagli elementi: il senso del corpo (il tatto), nato dalla terra, percepisce le sensazioni tattili nate dall'aria; il senso del sapore, nato dall'acqua, i sapori nati dal fuoco; il senso della vista, nato dal fuoco, le forme nate dall'acqua; il senso dell'odorato, nato dall'aria, i profumi nati dalla terra; il senso della mente, nato dalla conoscenza, l'elemento dei *dharma*, nato dall'etere; e il senso dell'udito, nato dall'etere, il suono nato dallo *jñānadhātu*. Le varie famiglie degli elementi, degli aggregati, dei sensi e dei loro oggetti si combinano, si abbracciano vicendevolmente. Da questo abbraccio nascono i vari prodotti. Si veda su tutto ciò VP, II, pp. 165 sgg.

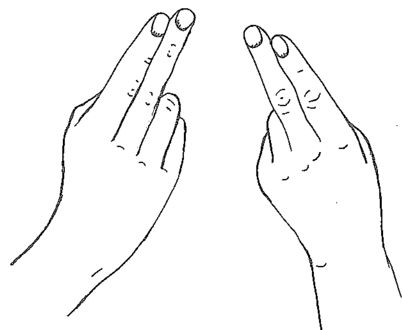
b) le dita della mano sono connesse con gli elementi: il pollice con la terra, l'indice con l'acqua, il medio col fuoco, l'anulare con l'aria e il mignolo con l'etere (LKC, II, 26 e VP, II, p. 169).

1. Si veda sopra, pp. 267 sgg. Il canale degli escrementi è la terra (*prajñā*) e il canale dell'urina è l'aria (*upāya*).

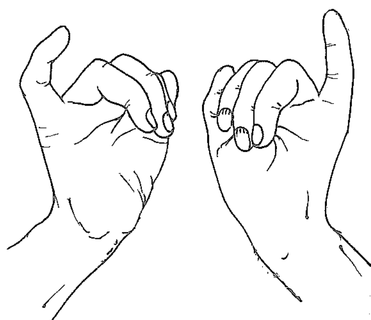
2. Le varie *mudrā* cui qui si accenna sono descritte in LKC, III, 177-79 (VP, MS A, f. 94*ab*).



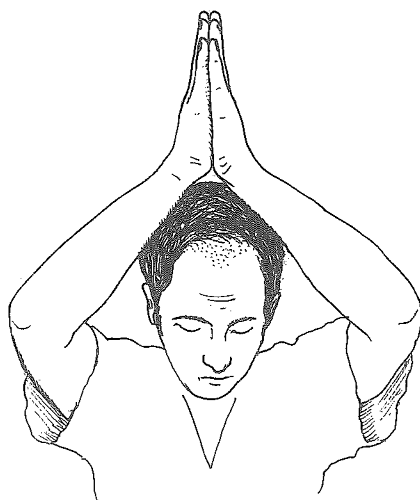
Mudrā della propiziazione



Mudrā della spada



Mudrā dei denti
o del coltello ricurvo



Mudrā del *vajra* a un'unica
punta o del coltello diritto

riferimento a quanto è stato già detto, come vi sia anche un abbraccio tra Vajradhātvīśvarī e Vajrasattva, che stanno in alto e in basso e di cui si parlerà tra poco. Nel pugno della mano destra il dito mignolo, atteggiato a mezzaluna, determina la *mudrā* dei denti, pertinente ad Akṣobhya. Questa a sua volta non è altro che la *mudrā* del coltello, pertinente alla perfezione della saggezza, sicché, per tale ragione, tra le due famiglie del vuoto e della conoscenza c'è un rapporto di saggezza e mezzo. [Per analogo motivo] un rapporto di saggezza e mezzo si ha tra l'*avadhūtī* e la *śaṅkhinī*.[1]

Nella stanza immediatamente seguente il Beato adduce un'analogia rivelatrice circa l'abbraccio delle famiglie di cui si parlerà più in là.

66. *L'unione delle* [*dieci*] *dita l'una con l'altra, quando si mettono congiunti i palmi della mano sul capo,* [*simboleggia*] *l'unione dei dieci* maṇḍala *ed* [*è rappresentata*] *dalla* mudrā *del* vajra *a un'unica punta insieme col coltello.*

Congiunti che si siano i palmi della mano destra e della sinistra e posti sul capo, si ha l'unione dei dieci *maṇḍala*, che in quel momento si identifica con la *mudrā* del *vajra* a un'unica punta, pertinente a Vajrasattva. Questa a sua volta non è altro che la *mudrā* del coltello (*kartī*) simile a una lama (*kṣurikā*), pertinente a Vajradhātvīśvarī,[2] sicché per tale ragione c'è tra essi due un rapporto di saggezza e mezzo.

Servendosi appunto di tale argomento il Beato allude anche a questo: chi ha il seme volto verso l'alto (*ūrddhvaretas*) deve far sì che, grazie alla spirazione [del soffio vitale] nel canale di mezzo, per virtù del piacere non effuso (*acyuta*), il *bodhicitta*, dalla punta del *vajra*, si diriga verso l'alto. Il *vajra* s'accompagna al coltello (*sakarttrika*), in quanto recide appunto l'ignoranza.

1. Si veda sopra, pp. 267-68.

2. « Il coltello simile a una lama » è qui apparentemente il coltello diritto (*kuṭhāra*). Nella stanza precedente, *kartī* designa invece il coltello ricurvo. La *mudrā* del *vajra* a un'unica punta è descritta in LKC, III, 176 e quella del coltello diritto (*kuṭhāra*) in LKC, III, 178 (VP, stesso foglio). I passi della VP descriventi queste *mudrā* sono citati in « *Dhīḥ* A review of Rare Buddhist Texts », XII, 1991, pp. 53-58.

67. *L'equinozio nel canale di mezzo è causa di creazione e dissoluzione. Esso è l'unità degli aggregati, degli elementi e dei tre* vajra [*che si verifica appunto quando il soffio vitale*] *spira nel canale di mezzo.*

Quello che è poi, di fuori, la sesta famiglia, costituita dal *vajra* a una singola punta, insieme col coltello [diritto], questo, di dentro, è «l'equinozio» (*viṣuva*), perché il
P312b sole e la luna spirano in modo uguale. Spirando «nel canale di mezzo», nell'*avadhūtī*, lo stesso equinozio (*viṣuvaṃ ca*) quando spira nel momento della nascita «è causa di creazione», e quando spira nel momento della morte è causa di «dissoluzione». Oppure (*athavā*), [il verso può spiegarsi in questo senso]: per gli *yogin* dediti a una meditazione secondo realtà (*tattvabhāvanayā*), l'equinozio, arrestata che sia la spirazione di fuori (*bahirvāhe*), è causa di aggregati, ecc., trascendenti il mondo (*lokottara*), e quindi causa di creazione; e invece, per chi è immerso nella trasmigrazione, non essendo arrestata la spirazione di fuori, distrugge gli aggregati trascendenti il mondo, ed è quindi causa di dissoluzione. Questo equinozio è l'unità e non altro (*ekatvam*) dei predetti cinque aggregati – durante la spirazione della narice sinistra –, dei cinque elementi – durante la spirazione della narice destra –, [e così pure] dei *vajra* corpo, parola, mente, residenti (*sthita*) nei loti dell'ombelico, delle parti segrete e del gioiello: la quale unità si verifica appunto quando il soffio vitale spira nel canale di mezzo (*madhyamānāḍīgatau*).
Prendendo lo spunto dal vario configurarsi (*vyavasthā*) della spirazione dei soffi vitali, si è esposto il vario configurarsi della conoscenza in rapporto a tutte le ruote dei *maṇḍala*.

68. *Grazie al blocco dei canali del sole e della luna si ha il blocco dei canali degli escrementi e dell'urina. Grazie al blocco del canale di Rāhu si blocca in basso la spirazione del seme.*

69. [*Analogamente*] *se c'è uno sblocco, questi tre canali, causa di creazione e dissoluzione, si sbloccano. Tale il percorso dei canali attraverso le tre* [*e tre*] *vie del* prāṇa *e dell'*apāna.

Quando si ha in alto un «blocco» (*nirodha*) dei canali della luna, del sole e di Rāhu, allora si ha in basso un

blocco dei canali degli escrementi, dell'urina e del seme e, analogamente, quando si ha in alto uno «sblocco» (*mokṣa*) dei tre canali, si ha uno sblocco anche in basso. Questi sei canali, come prima, sono «causa di creazione e dissoluzione».

c) I segni della morte (stanze 70-76)

[Il Beato] espone adesso le caratteristiche dell'*ariṣṭa*:

70. *Se nel canale di sinistra o di destra il soffio vitale spira in modo eccedente per una notte o per cinque, allora in tre anni si ha la morte.*

Nelle creature destinate a morte prematura il cui ascendente (*jātaka*) cade nei segni dispari dell'Ariete, ecc., si verifica nel corpo uno squilibrio dei tre *elementi* dell'aria, della bile e della flemma,[1] a causa del quale il soffio detto *prāṇa* spira in modo eccedente – superando cioè la misura di cinque periodi di ventiquattro minuti (*daṇḍa*) – nel canale di sinistra. In che senso in modo eccedente? Rispondendo a questa domanda, [il Beato] dice «per una notte», cioè per un giorno e una notte. Quando dunque così accade, cominciando dall'*ariṣṭa*,[2] a causa appunto di esso, può inferirsi che la morte sopraggiunga entro tre anni. Analogamente, se nelle creature il cui P313a
ascendente cade nei segni pari del Toro, ecc., il soffio vitale spira in modo eccedente nel canale di destra per cinque giorni e cinque notti, allora la morte sopraggiunge entro tre anni.
Dopo aver così indicato in sunto, il Beato comincia con lo spiegare, per prima cosa, l'*ariṣṭa* di sole, dicendo:

71. *Nel canale di destra, nell'*ariṣṭa *di sole* [*si hanno*] *cinque, dieci, quindici, venti, venticinque;* [*dopo*] *con l'aggiunta via via d'una singola unità;* [*e infine*] *l'ascesa di trentatré giorni.*

1. Nāropā si riferisce qui alla dottrina classica dell'Āyurveda, su cui si veda Renou - Filliozat, 1947-1953, vol. II, pp. 152 sgg.
2. Cioè nel momento dell'*ariṣṭa*.

Nel cerchio interno del loto dell'ombelico, formato da dodici petali, costituiti dai segni zodiacali (*rāśi*),[1] il soffio vitale spira nel primo petalo per cinque giorni e cinque notti e quindi, girando sempre a destra, nel secondo petalo per dieci (*diś*), nel terzo per quindici (*tithi*), nel quarto per venti, nel quinto per venticinque (*tattva*), nel sesto, con l'aggiunta di uno, per ventisei, nel settimo, ancora con l'aggiunta di uno, per ventisette [giorni e notti]. Qui infatti il sole, assunte le qualità della luna – suono, tatto, sapore, forma, odore –, rivela (*darśayati*) i giorni dell'*ariṣṭa*.[2]

Perciò, attraverso cinque pentadi,[3] si ha, fino al quinto segno, una crescita, dopo di che, nel sesto e nel settimo segno, si ha una crescita con l'aumento via via di un'unità. Nel settimo segno, si ha il momento di *pauṣṇa*,[4] nel quale nessuno può far tornare indietro il soffio vitale,[5] in quanto il soffio dell'*ariṣṭa* entra [allora] nell'elemento seme. Quindi, cominciando dal momento *pauṣṇa*, a causa della consumazione dell'elemento seme,[6] nei petali ottavo, ecc., c'è l'ascesa (*āroha*)[7] del *prāṇa* per trentatré giorni, cioè quindici nell'ottavo, dieci nel nono, cinque nel decimo e tre nell'undicesimo. Nel dodicesimo non c'è

1. In questo caso, le dodici case (*bhāva*, tibetano *khyim*), cominciando dalla prima, caratterizzata dall'ascendente.

2. VP, II, p. 193, ll. 3-4 : « Qui, nel corpo, la luna, assunte le qualità del sole – *sattva, rajas, tamas* –, rivela i giorni dell'*ariṣṭa*; e il sole, assunte le qualità della luna – suono, tatto, forma, sapore, odore –, rivela i giorni dell'*ariṣṭa* ».

3. Si arriva, come si è visto, fino a venticinque.

4. Sul momento di *pauṣṇa* Hemacandra dice: « Quando la luna è nel luogo natale nell'oroscopo e il sole è nel settimo luogo dal suo luogo originario, e rimane là per l'esatto periodo durante il quale la luna rimane nel luogo natale, quel momento è chiamato *pauṣṇa*. È allora che il momento preciso della morte imminente diviene noto », Hemacandra, *Yogaśāstra*, V, 87, in Gopani, 1989, p. 155.

5. Da questo momento in poi il soffio vitale corre, irreversibilmente, verso la sua distruzione, non si può insomma più tornare indietro. Nāropā parafrasa qui la VP, II, p. 193, l. 22: « Da questo momento in poi il soffio vitale corre senza speranza verso la sua distruzione, non può insomma più tornare indietro (*avaivartiko bhavati*), non può più essere consolidato nel corpo (*sthirīkartuṃ na śakyate*) ».

6. VP, II, p. 193, l. 24.

7. Il termine *āroha, ārohaṇa* (da *ā-ruh-*, « salire », « ascendere ») sta qui a designare la penetrazione del *prāṇa* (in questo caso la spirazione dell'*ariṣṭa*) nel canale di destra; si veda VP, II, p. 193, ll. 24-25.

nulla (*śūnya*), perché il soffio non spira più nel canale di destra. Quindi, lasciato il canale di destra, il soffio vitale [spira] per due giorni in quello di sinistra e dopo, ancora per un giorno, in quello di mezzo.[1] Ché, com'è stato detto nel *Hevajratantra* di 500.000 stanze:[2]

« Quando il soffio vitale spira nel canale di destra, nel P313*b*
secondo petalo, per dieci [giorni e] notti, allora in due anni si ha la morte.

« Quando spira nel terzo petalo per quindici giorni e notti, allora si ha, in un anno, la morte. Quando spira nel quarto petalo per venti giorni e notti, la morte sopravviene in sei mesi.

« Quando spira nel quinto petalo per venticinque [giorni e notti], la morte arriva in tre mesi. Quando spira nel sesto petalo per ventisei [giorni e notti], la morte sopraggiunge in due mesi.

« Quando spira nel settimo petalo per ventisette [giorni e notti], la morte arriva in un mese. Dopo questo periodo (*asmāt*) il soffio vitale spira ininterrotto per trentatré giorni [e notti], nell'ottavo, nel nono, nel decimo e nell'undicesimo petalo che abbandona via via [ad uno ad uno] dopo essersi soffermato in essi per quindici, dieci, cinque e tre giorni.

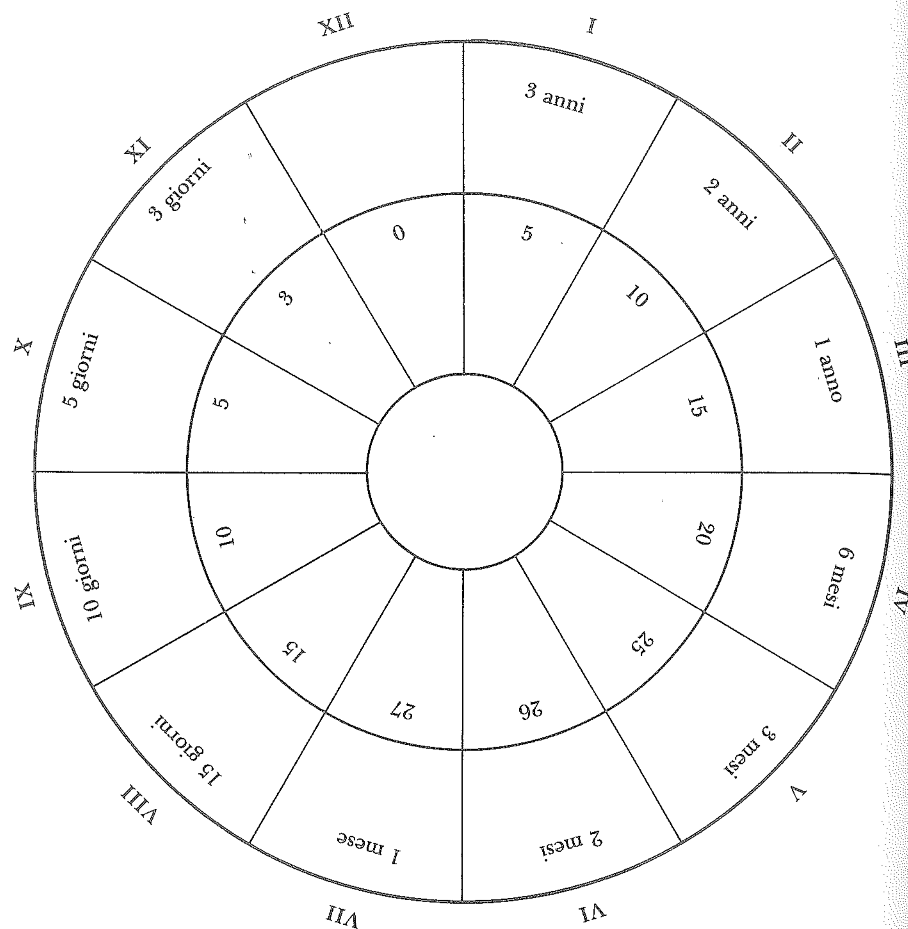
« Abbandonato quindi il canale di destra, il soffio vitale va in quello di sinistra per due giorni e per un giorno nel canale (*pada*) di mezzo.

« Effettuata quindi la dissoluzione degli atti respiratori (*śvāsa*), esso, sopraggiunta la morte, se ne va (*utkrāmaty asau*). In basso si dissolve il seme, in alto [si dissolve] il sangue materno.

« La coscienza trasmigrante (*vijñāna*), legata alle impressioni latenti delle proprie azioni e unita al soffio vitale, va, dopo la morte, in una nuova esistenza. Le due cose sono inseparabilmente connesse – così come la conoscenza (*vidyā*) viene dal maestro, una lampada da un'altra lampada, una stampa (*mudrā*) da un'altra stampa, il volto in uno specchio da un altro volto ».

1. Si veda la Tav. I sui giorni di spirazione dell'*ariṣṭa*, a lato.

2. Sulla recensione del *Hevajratantra* in 500.000 stanze si veda l'Introduzione, pp. 65-66. I versi ricorrono nella *Ṭīkā* di Vajragarbha al *Hevajratantra*, ff. 33*a*-33*b* (MS Tṛ 693, VI, 230, Kathmandu).



Tav. I *Ariṣṭa* di sole

I giorni di spirazione dell'*ariṣṭa* sono segnati nel cerchio interno. Nel XII petalo il *prāṇa* spira per 2 giorni nel canale di sinistra e per 1 giorno nel canale di mezzo, dopo di che si ha la morte (VP, II, p. 193, l. 9)

Tale il procedimento dell'ascesa dei giorni dell'*ariṣṭa*.

72. [*Nel periodo di*] *tre anni, due anni, un anno, sei mesi, tre mesi, due mesi, un mese, quindici giorni, dieci giorni, cinque giorni, tre giorni, due giorni, un giorno, la vita degli esseri corporei se ne va.*

Adesso [il Beato] espone il procedimento [per accertare lo] spazio di vita indicato dall'*ariṣṭa*. Per intenderlo, occorre disegnare un cerchio con due scomparti. Nel primo petalo gli anni sono tre, nel secondo due, nel terzo uno. I mesi nel quarto petalo sono sei, nel quinto tre, nel sesto due, nel settimo uno. I giorni nell'ottavo petalo sono quindici, nel nono dieci, nel decimo cinque, nell'undicesimo tre, nel dodicesimo due, nella corolla del loto P314*a*
uno. Con ciò si viene a dire questo: in principio, nel primo petalo [il soffio vitale][1] spira per 5 giorni. Quindi, così come accade per chi raggiunge i cent'anni, spira per 335 giorni [sottratti] ai tre anni, i quali equivalgono a 1080 giorni per dodici transizioni.[2] Non penetrando poi più [il *prāṇa*] in esso, il detto petalo è prosciugato. Quindi, reso vuoto il detto petalo, la potenza del soffio vitale entra nel secondo petalo, portando con sé il numero dei giorni restanti [ossia 745]. Quivi essa spira per 10 giorni. Anche qui, essa spira, insieme con i giorni dell'ascesa [10], 345 giorni per undici transizioni.[3] Quindi, reso vuoto il secondo petalo e portando con sé i giorni restanti [400], entra nel terzo. Quivi essa spira per 15 giorni. Anche qui essa, spirando, insieme con i giorni dell'ascesa [15], 170 giorni per dieci transizioni, prosciuga [alla fine] il terzo petalo. Quindi, reso vuoto il terzo petalo, e portando con sé i giorni restanti [230], entra nel quarto. Quivi essa spira per 20 giorni. Anche qui, essa, spirando, insieme con i giorni dell'ascesa [20], 82 giorni per nove transizioni, prosciuga il quarto. Reso vuoto il detto peta-

1. Ovvero il soffio vitale caratterizzato dall'*ariṣṭa*. Lo stesso vale sotto, quando si parla di dieci, quindici giorni, ecc.
2. Tutto il passo dipende dalla VP, II, pp. 194-95.
3. Per ogni petalo che viene lasciato dal soffio vitale, il soffio vitale stesso spira in un giorno e in una notte per una transizione di meno, pur restando immutato il numero degli atti respiratori (21.600). Si veda sotto, pp. 295-96.

lo e prendendo con sé i giorni restanti [148], entra nel quinto. Quivi essa spira per 25 giorni. Anche qui, essa, spirando, insieme con i giorni dell'ascesa [25], 57 giorni per otto transizioni, prosciuga il quinto. Essa entra quindi nel sesto, portando con sé i restanti giorni [91]. Quivi essa spira per 26 giorni. Anche qui essa, spirando, insieme con i giorni dell'ascesa [26], 28 giorni per sette transizioni, lo abbandona. Reso vuoto quindi il sesto, essa en-
P314*b* tra nel settimo. Quivi spira per 27 giorni. [Essa quindi] spirando per sei transizioni 27 giorni insieme coi giorni dell'ascesa [27], abbandona il settimo. Reso vuoto il settimo, presi con sé i restanti 36 giorni, entra nell'ottavo. Anche qui, spirando per cinque transizioni 15 giorni, entra nel nono. Quivi essa spira 10 giorni per quattro transizioni e poi lo abbandona. Quivi, portando con sé i rimanenti 11 giorni, entra nel decimo. Nel decimo essa spira per tre transizioni 5 giorni e poi lo abbandona. Quindi, portando con sé i restanti [6] giorni, entra nell'undicesimo. Quivi spira per 3 giorni e l'abbandona. Quindi, spirando per due transizioni 3 giorni, ecco che abbandona l'undicesimo. In tal modo l'undicesimo petalo rimane prosciugato, in quanto [il soffio vitale] prosciuga qui l'elemento *rajas* costituito di bile (*pitta*). Nel dodicesimo petalo, infine, abbandonato il canale di destra senza più transizione alcuna, essa spira per 2 giorni nel canale di sinistra, dopo di che, prosciugato l'elemento *sattva*, costituito di flemma, prosciuga il detto petalo. Quindi nella corolla del loto, nel canale di mezzo – senza transizione alcuna – spira per un singolo giorno e così spirando, esauritosi l'elemento *tamas*, essenziato di vento, lo prosciuga. Ciò fatto, la forza del soffio vitale, accompagnata dalla coscienza trasmigrante (*vijñāna*), trapassa, attraverso la narice destra, in un'altra forma di esistenza, sospinta dalle buone e cattive azioni.[1]

[Il Beato] espone adesso l'*ariṣṭa* di luna:

73-74*ab*. *Con l'aggiunta via via di una singola unità, la luna, cominciando dalla radice, ascende nel canale di sinistra, via via per giorni e mesi, nella proporzione di tre giorni e tre*

1. Si vedano, sull'*ariṣṭa* di sole, le Tavv. I, II, III (pp. 290, 293-94).

I	1080 – 335 (330 = 5 *ariṣṭa*)	= 745
II	745 – 345 (335 = 10 *ariṣṭa*)	= 400
III	400 – 170 (155 = 15 *ariṣṭa*)	= 230
IV	230 – 82 (62 = 20 *ariṣṭa*)	= 148
V	148 – 57 (32 + 25 *ariṣṭa*)	= 91
VI	91 – 28 (2 + 26 *ariṣṭa*)	= 63
VII	63 – 27 (= *ariṣṭa*)	= 36
VIII	36 – 15 (= *ariṣṭa*)	= 21
IX	21 – 10 (= *ariṣṭa*)	= 11
X	11 – 5 (= *ariṣṭa*)	= 6
XI	6 – 3 (= *ariṣṭa*)	= 3
XII	3 – 2 (= *ariṣṭa*)	= 1

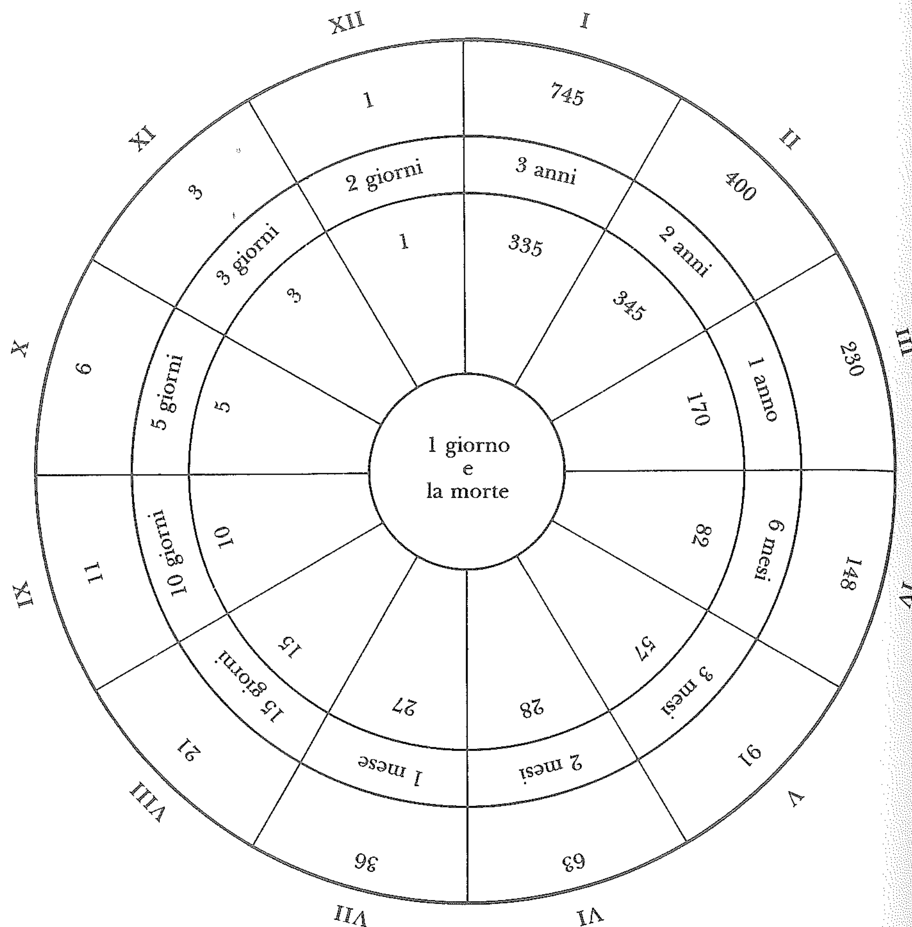
(VIII–XII) 15 + 10 + 5 + 3 + 0 = 33

[1]

= 1080

Tav. II *Ariṣṭa* di sole

1080 giorni = 36 mesi = 3 anni



Tav. III *Ariṣṭa* di sole

Il periodo è di 3 anni (= 36 mesi = 1080 giorni). Nel primo petalo il numero 745 è ottenuto dalla sottrazione 1080 – 335 = 745; nel secondo petalo, 400 è ottenuto dalla sottrazione 745 – 345, ecc.

mesi, in ragione di un aumento dei giorni di ariṣṭa *e di una diminuzione dei mesi.*

« Dalla radice », cominciando cioè dal primo petalo della ruota dell'ombelico, costituito dall'ascendente per coloro che sono nati sotto segni dispari, come l'Ariete, ecc. « Con l'aggiunta via via di una singola unità »: in base alla serie numerica di uno, due, tre, ecc., nell'undicesimo petalo la luna [cioè il soffio di sinistra][1] perviene ad ascendere (*ārohaṇa*) nel canale di sinistra per trentatré giorni. In che senso [il Beato ha] detto: « con l'aggiunta via via di una singola unità »? Nel cerchio interno (*garbhe*), nel primo petalo, il soffio vitale spira a sinistra per P315a un singolo giorno, dopo di che spira regolarmente (*yathāvat*) per due mesi meno il detto giorno. Quindi all'inizio del terzo mese spira in questo stesso petalo per due giorni, dopo di che spira regolarmente nel terzo e nel quarto mese, meno i detti giorni.[2] All'inizio del quinto mese spira per tre giorni, sempre in questo stesso petalo a sinistra, dopo di che spira regolarmente nel quinto e nel sesto mese, meno i detti giorni. Calcolati insieme con quelli via via precedenti, nel primo, terzo e quinto mese, sono stabiliti così solo questi tre giorni di *ariṣṭa* appartenenti al quinto mese.[3] Oppure, si può pensare che questi tre giorni di *ariṣṭa* sono così stabiliti perché spirano ininterrottamente giorno e notte.[4] In tal guisa, del detto periodo di tre anni sono già passati sei mesi, meno i detti tre giorni. In questo petalo, il soffio vitale (*prāṇavāyu*) non spira più, sicché, in un giorno e una notte, esso spira soltanto per undici transizioni, [sempre però] per 21.600 atti respiratori, poiché, nonostante un petalo sia ormai venuto meno, non c'è diminuzione della ruota degli atti

1. Si intenda il soffio di sinistra nel suo aspetto negativo, come *ariṣṭa*.
2. Questi tre giorni di *ariṣṭa* non sono, come vedremo, computati nel calcolo, perché trasferiti al dodicesimo petalo.
3. Si veda la nota precedente. Il primo petalo comprende sei mesi. La spirazione dell'*ariṣṭa* per i detti tre giorni abbrevia quindi la vita di sei mesi (che vengono sottratti ai 36 mesi = 1080 giorni di cui sopra) meno ovviamente i tre giorni di *ariṣṭa* anzidetti.
4. In questo senso, essi hanno forse maggior forza degli altri tre (uno nel primo mese e due nel terzo), che non sono calcolati.

respiratori.[1] In modo analogo, all'inizio del secondo petalo, al principio cioè del settimo mese, ci sono quattro giorni di *ariṣṭa*, al principio dell'ottavo, cinque, e al principio del nono, sei. Calcolati i precedenti tre giorni, insieme con i giorni del petalo di cui si è testé parlato, si hanno dunque sei giorni di *ariṣṭa*.[2] Negli altri giorni – secondo, terzo, ecc. – il soffio vitale spira regolarmente. E con ciò sono passati tre mesi.[3]

« In tal modo ogni tre mesi si ha un aumento di tre
C53 giorni, per cui [il soffio vitale] lascia via via (*kramāt*) gli
undici petali, cioè i detti tre anni ».[4]

Spirando quindi nell'undicesimo petalo, [il soffio vita-
P315b le] prosciuga l'elemento *sattva*, naturato di flemma.

Nel dodicesimo petalo, si ha poi la spirazione del canale di destra, e dei tre giorni attinenti al secondo, al quarto e al sesto mese non presi in considerazione nell'altro petalo [cioè il primo],[5] due giorni si esauriscono [nel dodicesimo petalo] per l'esaurimento dell'elemento *rajas*, costituito di bile, e il conseguente prosciugamento del dodicesimo petalo. Come prima, il giorno restante [dei tre anzidetti si esaurisce poi] nella corolla, grazie alla spirazione del canale di mezzo; e prosciugato [infine] l'elemento *tamas*, naturato di aria, si ha la nascita in altre forme di esistenza.

Tale l'*ariṣṭa* di sinistra, a causa del quale i non *yogin* incontrano la morte.

1. La frase ricorre, quasi con le stesse parole, nella VP, II, p. 191, ll. 21-23. Si veda sopra, p. 291, nota 3.

2. Il testo qui non è chiaro, nel senso che i conti non tornano (si vedano le Tavv. IV, V, pp. 298-99), e invece di sei giorni ci si sarebbe aspettati diciotto giorni (tre alla fine del quinto mese nel petalo precedente, quattro, cinque e sei nel secondo petalo). L'unica spiegazione è forse questa, che Nāropā tenga qui conto solo dei giorni massimi di *ariṣṭa* spiranti nel secondo petalo (cioè i sei del nono mese).

3. I mesi settimo, ottavo e nono, pertinenti al secondo petalo.

4. La stanza è tratta dal commento di Vajragarbha al *Hevajratantra* (ff. 21*b*-22*a*, MS cit.).

5. Letteralmente: « immuni dall'ascesa » (dell'*ariṣṭa*). A quanto sembra, nel primo petalo ci sono soltanto tre giorni di *ariṣṭa* per sei mesi. Nei primi sei mesi, l'*ariṣṭa* si ha solo nel primo, terzo e quinto mese. I tre giorni che non spirano nel primo petalo sono trasferiti due al dodicesimo e uno alla corolla. Nella VP e nella *Pañjikā* troviamo lo stesso concetto in altre parole. La lezione *anārūḍha* è confermata dalla VP, II, p. 192, l. 26 (si veda anche l. 14).

Per un più chiaro intendimento, [diciamo qui] qual è, di tutto ciò, la rappresentazione grafica (*lipikrama*). [Si disegni] una ruota dei dodici segni a due scomparti (*dvipuṭa*). Nei primi undici petali, cominciando da quello anteriore, ecc. (*pūrvādi*), [si scrivano i numeri] 3, 6, 9, 12, 15, 18, 21, 24, 27, 30, 33 e nel dodicesimo petalo, non essendoci spirazione del canale di sinistra, la cifra 0 (*śūnya*). Nei dodici petali [dello scomparto] di fuori si scrivano via via i 33, 30, 27, 24, 21, 18, 15, 12, 9, 6, 3 mesi [rimanenti di vita]. Nell'undicesimo petalo si metta uno 0, che indica la dissoluzione dei tre mesi. Nel dodicesimo petalo si inscrivano due giorni e nella corolla un giorno.[1] In tal modo, di tre giorni in tre giorni si ha un aumento dell'*ariṣṭa* e la diminuzione di quel bene che è la vita, partendo da trenta mesi, ecc.[2]

74*cd*. *Al compimento dei cent'anni, nel canale di mezzo si ha l'ascesa della morte.*

Il periodo di spirazione della luna e del sole si estende per novantasei anni e dieci mesi e mezzo. Nei tre anni e tre quindicine che completano i cento anni meno tre giorni, si ha [infine] l'ascesa della morte [che si verifica] nel canale di mezzo. Tutto ciò viene adesso spiegato.[3]

75. *Questa ascesa di essa a destra e a sinistra avviene in relazione ai giorni pari e dispari; [e così pure] in relazione ai* maṇḍala *[che variano secondo] il momento della nascita [e altresì] dopo la dissoluzione* (vināśanāt) *delle due parti di destra e di sinistra.*

Questa ascesa di essa, cioè della morte, avviene nel canale di destra in relazione ai giorni pari, che vanno da 2

1. Ogni petalo corrisponde a tre mesi. L'intera ruota abbraccia un periodo di 36 mesi (3 anni = 1080 giorni). Questo diagramma descritto da Nāropā si trova anche nella VP, II, p. 192. Si veda la Tav. V, p. 299.

2. Sull'*ariṣṭa* di luna si vedano le Tavv. IV e V, pp. 298-99.

3. Si veda la Tav. VI, p. 302. L'esposizione seguente non concerne, propriamente parlando, l'*ariṣṭa*, ma il processo naturale della morte, che occupa 1156 giorni (1122 + 34), nell'ultimo dei quali il soffio vitale spira per un giorno nel canale di mezzo, determinando la dissoluzione di tutti gli elementi psicofisici. Il processo della morte è esposto con parole simili nella VP, II, pp. 197-98.

36-6 = 30
I-VI mese
36 m.
30 mesi di vita
30-3 = 27
VII-IX
27 m.
X-XII
24 m.
XIII-XV
XV-XVIII
18 m.
XIX-XXI
15 m.
12 m.
XXII-XXIV
XXV-XXVII
9 m.
XXVIII-XXXX
6 m.
XXX-XXXIII
3 m.
0
0
2 giorni nel canale di destra
[1,2] 3
[4,5] 6
[7,8] 9
[10,11] 12
[13,14] 15
[16,17] 18
[19,20] 21
[22,23] 24
[25,26] 27
[28,29] 30
[31,32] 33
1 giorno nell'*avadhūtī*

Tav. IV *Ariṣṭa* di luna

Per ogni petalo che viene superato (3 mesi), il soffio vitale continua a girare per 21.600 volte al giorno (24 ore) ma per un segno zodiacale di meno

I-VI mese
30 mesi di vita
VII-IX
27 m.
X-XII
24 m.
XIII-XV
21 m.
XVI-XVIII
18 m.
XIX-XXI
15 m.
XXII-XXIV
12 m.
XXV-XXVII
9 m.
XXVIII-XXX
6 m.
XXXI-XXXIII
3 m.
0
2 giorni
3 ar.
6 ar.
9 ar.
12 ar.
15 ar.
18 ar.
21 ar.
24 ar.
27 ar.
30 ar.
33 ar.
0
1 giorno

Tav. V *Ariṣṭa* di luna

Grafico semplificato dell'*ariṣṭa* di luna. L'intera ruota abbraccia un periodo di 36 mesi (= 3 anni = 1080 giorni). Questo diagramma, descritto da Nāropā, è spiegato anche nella VP, II, p. 192

P316*a* a 32; e, nel canale di sinistra, in relazione ai giorni dispari, che vanno da 1 a 33. Inoltre, per chi nel momento della nascita è nato in ascendenti pari, come il Toro, [essa avviene] attraverso uno dei *maṇḍala* della terra, ecc., e, per chi è nato in ascendenti dispari, come l'Ariete, ecc., attraverso uno dei *maṇḍala* del vuoto, ecc. In altre parole, cominciando da esso. Questa spirazione dipende inoltre dalla dissoluzione dei canali di destra e sinistra, degli elementi, degli aggregati, ecc., e l'ablativo è usato pertanto in senso temporale, in sostituzione del gerundivo.[1]

[Di tutto ciò il Beato] espone la ragione:

76. *Altrimenti non ci sarebbe morte, continuando a sussistere le due quindicine, continuando i due canali di destra e di sinistra a spirare e così pure i cinque* maṇḍala.

Il senso è il seguente: in principio, per colui che nasce con l'ascendente in un segno pari, il soffio spira due giorni nel canale di destra e due giorni regolarmente; quindi nel canale di sinistra un giorno e un giorno regolarmente; nel canale di destra per quattro giorni e quattro giorni regolarmente; nel canale di sinistra tre giorni e tre giorni regolarmente; nel canale di destra sei giorni e sei giorni regolarmente; nel canale di sinistra cinque giorni e cinque giorni regolarmente; e così via sinché nel canale di destra spira trentadue giorni e trentadue giorni regolarmente e in quello di sinistra trentatré giorni e trentatré giorni regolarmente. Qui [poi], nel canale di destra, in trenta giorni (giorni pari), cominciando dal secondo, si esauriscono i *maṇḍala* della terra, ecc., di cui ognuno occupa una triade; e nel canale di sinistra, in ventinove giorni (giorni dispari), cominciando dal primo, si esauriscono i *maṇḍala* dell'etere, ecc., di cui ogni-
P316*b* no occupa, come prima, una triade. Qui poi, nei due trentunesimi giorni si ha la dissoluzione dell'elemento *sattva*, nei due trentaduesimi quella dell'elemento *rajas* e nei due trentatreesimi quella dell'elemento *tamas*. L'unica differenza sta in questo: per coloro il cui ascendente cade in un segno dispari, la spirazione si svolge cominciando da uno [tre, cinque], ecc. Si hanno in tal modo cent'anni meno tre giorni.[1]

1. Nāropā precisa qui che l'ablativo *vināśanāt* è da intendere in senso temporale in sostituzione del gerundivo *vinaśya*.

Dopo questo periodo si ha l'ascesa del soffio vitale per C54
trentaquattro giorni, ecc. Questi giorni spettano alternatamente al canale di destra e a quello di sinistra.[2] In tal modo, mentre il soffio vitale spira via via per i trentatré giorni anzidetti, si ha progressivamente la dissoluzione degli elementi, degli aggregati, degli oggetti dei sensi, dei sensi, dei sensi di azione e delle loro rispettive azioni. Dopo ancora [il soffio spira] per un giorno nel canale di mezzo, per cui, prosciugato il sesto elemento, il sesto aggregato, ecc., si dirige verso un'altra forma di esistenza.

Gli ultimi tre membri dello yoga: ritenzione, applicazione mnemonica e concentrazione

a) La ritenzione, i quattro diletti e il supremo immoto (stanze 77-92)

Conosciute quindi le caratteristiche dell'*ariṣṭa*, [il Beato] espone adesso con quale mezzo gli *yogin* possano ingannarlo (*vañcanopāya*).

77. *Conosciute le caratteristiche dell'*ariṣṭa, [*lo* yogin] *dovrà applicare il soffio vitale al* bindu, *e, preso come base il piano dell'*avadhūtī, *dovrà realizzare meditando il supremo immoto.*

78. *Di continuo* [*lo* yogin] *dovrà mantenere eretto il* vajra, *poiché si ha* [*così*] *un'interruzione delle vie del sole e della luna, ché altrimenti il* prāṇa *non entra nel corpo dell'*avadhūtī,

A questo proposito, essendoci l'*ariṣṭa* di sole, [lo *yogin*] dovrà [innanzi tutto] porsi nella posizione a gambe incrociate [del *paryaṅka* adamantino] e, dopo aver controllato il respiro, dovrà premere il seno destro col braccio destro. [Ciò fatto], egli farà uscir fuori il soffio vitale [dalla narice] destra, naturata della spirazione dei cinque

1. Si veda la Tav. VI, a lato.
2. Nella VP, II, p. 198, l. 7 e nella *Ṭippaṇī* si parla in verità soltanto del canale di destra.

Destra			Sinistra
	dissoluzioni dei *maṇḍala*	dissoluzioni dei *maṇḍala*	
2 - 2 4 - 4 6 - 6	terra	etere	1 - 1 3 - 3 5 - 5
8 - 8 10 - 10 12 - 12	acqua	aria	7 - 7 9 - 9 11 - 11
14 - 14 16 - 16 18 - 18	fuoco	fuoco	13 - 13 15 - 15 17 - 17
20 - 20 22 - 22 24 - 24	aria	acqua	19 - 19 21 - 21 23 - 23
26 - 26 28 - 28 30 - 30	etere	terra	25 - 25 27 - 27 29 - 29
32 - 32	*rajas*	*sattva*	31 - 31
		tamas	33 - 33
544			578

1122
33 giorni rispettivamente a destra,
a sinistra, a destra, a sinistra, ecc.
1 giorno nel canale di mezzo e la morte
1156 giorni

Tav. VI Gli ultimi 1156 giorni di vita (1122 giorni + 34 giorni)

maṇḍala, e lo farà trascorrere (*saṃcārayet*) nella narice sinistra. In tal modo, si avrà la cessazione dell'*ariṣṭa* di sole. Il contrario dovrà farsi per l'*ariṣṭa* di luna, dove [il soffio vitale dovrà essere fatto trascorrere] da sinistra a destra. Dopo essersi assiso nella posizione a gambe incrociate, [lo *yogin*] dovrà, dopo aver controllato il respiro, applicare la mente al *bindu*, in mezzo al loto bianco di sedici petali che sta sulla fronte. « [Lo *yogin*] dovrà applicare il soffio vitale al *bindu* »: queste parole caratterizzano, in senso primo, la ritenzione (*dhāraṇā*), la quale appunto è il mezzo principe per ingannare l'*ariṣṭa*. Il verso [77*cd*] che comincia [in sanscrito] con le parole « *avadhūtī* », ecc.,
dev'essere inteso appunto in questo senso, nel senso cioè P317*a*
che, postosi nella posizione a gambe incrociate, nel *maṇḍala* lunare che sta in mezzo al piano (*pada*) dell'*avadhūtī*, che qui si identifica col loto dell'ombelico, formato da sessantaquattro petali gialli, lo *yogin* dovrà meditare, controllando il respiro, il fonema AṂ, simile a una linea bianca diretta verso l'alto. Quindi mantenga eretto di continuo il *vajra*, giovandosi del loto della sua mano, in modo [tuttavia] che la luna non esca, perché si ha [con questo mezzo] un'interruzione delle due vie del sole e della luna, causa di *ariṣṭa*. Il Beato, sottolineando l'importanza di questo mezzo, dice: « Altrimenti non », ecc.

[Il Beato], esposto l'*ariṣṭa* superiore e il modo di ingannarlo, espone adesso l'*ariṣṭa* inferiore, dicendo:

79. *né in basso l'*apāna *nella* śaṅkhinī, *per cui si ha, esso non entrando, la morte. Questo metodo di ingannare l'*ariṣṭa *si accompagna per gli* yogin *con* [*varie specie di*] *diletti.*[1]

Il soffio vitale non soffia in basso nel canale della *śaṅkhinī* soltanto, ma anche nei due canali degli escrementi e dell'urina, e pertanto la frase va così integrata. Se l'*apāna* spira di continuo (*ajasram*) nei due canali degli escrementi e dell'urina e non entra [nella *śaṅkhinī*],[2] si ha, appunto per questo non entrare, la morte.

1. « L'inganno, l'elusione dell'*ariṣṭa* [si verifica] grazie all'entrata del soffio vitale nel canale di mezzo e ai vari diletti » (VP, I, p. 16).

2. A questo proposito il commento della *Pañjikā* è più chiaro. Viene infatti aggiunto che contemporaneamente in alto, nel caso di morte, il *prāṇa* non entra nell'*avadhūtī*.

Prendendo lo spunto dai mezzi per ingannare tutte le varie specie di *ariṣṭa*, il Beato, dopo aver accennato (*uddiśya*) ai diletti (*ānanda*) con le parole « *ariṣṭa* », ecc. [79*cd*], adesso li spiega (*nirdiśati*), dicendo:

80. *La discesa del seme*[1] *nel loto della fronte giù dalla cima della testa è* [*il primo*] *diletto; nella gola e nel cuore si ha il sommo diletto e, ancora dopo, il diletto multiforme.*

81. *Nell'ombelico e nel loto delle parti segrete si ha in verità un godimento multiforme. Nel gioiello adamantino insito nelle parti segrete si ha il diletto innato, non effuso.*

82. [*Tale il*] nirvāṇa *senza base, il grande concupiscente, l'immoto, il signore.*[2] *Il piacere effuso*[3] *a causa della mancanza di concupiscenza, è invece il* nirvāṇa *dotato di base.*

La discesa del seme-luna, costituito dalle cinque *kalā* lunari *nandā, bhadrā, jayā, riktā* e *pūrṇā*, dal centro del loto della cima della testa, fatto di quattro petali, al centro del loto della fronte, fatto di sedici petali, è « il primo diletto ». Per discesa bisogna intendere una pervasione delle due [zone anzidette]. Dopo di ciò, nella gola e nel cuore si ha il « sommo diletto », che come prima pervade la zona che va dal loto della gola, fatto di trentadue petali, fino a quella del loto del cuore, fatto di otto petali, e quindi ancora il « diletto multiforme » che pervade la zona che va dal loto dell'ombelico, fatto di sessantaquattro

1. « Con le due stanze che cominciano con le parole: "La discesa del seme" e descrivono le caratteristiche dei diletti, il Beato indica il membro detto applicazione mnemonica » (*Ṭippaṇī*).

2. « Con la mezza stanza che comincia con le parole: "[Tale il] *nirvāṇa*", il Beato indica il membro detto concentrazione » (*Ṭippaṇī*).

3. Nella traduzione tibetana di Somanātha e di Dge slong Shes rab Grags troviamo una lezione diversa: viene infatti detto « piacere non effuso » (*pho med bde*). Si tratta sicuramente di un errore perché il testo sanscrito è in questo caso sicuro e confermato dai commenti. Nella seconda traduzione tibetana di Samantaśrī e Dge slong Chos rab infatti troviamo la lezione corretta (si veda l'edizione dei testi tibetani in Orofino, 1994a). Bisogna osservare però che nella traduzione tibetana della *Ṭīkā* di Nāropā (di Dharmadhara e Lo tsa ba Grags rgyal mtshan, XIV secolo) viene conservata l'interpretazione erronea fatta da Somanātha e Dge slong Shes rab Grags.

petali, fino al loto delle parti segrete, fatto di trentadue P317*b*
petali. Questo diletto consiste, nell'ombelico, in un godimento svariato, caratterizzato da intensi abbracci, suoni inarticolati, gorgoglii, ecc., e, nelle parti segrete, in una sensazione di piacere senza più, aliena da ogni pensiero (*ullekha*) diretto verso l'esterno, caratterizzata dall'idea « io sto provando piacere ».[1] Tale il piacere che nasce nel punto terminale (*paryanta*) del « diletto multiforme », non certo [un'esperienza] priva di godimento (*vigataramaṇa*). Dopo ancora, dal loto delle parti segrete, la luna,[2] formata da sedici *kalā*, discende nel loto interno al gioiello del *vajra*, per cui si ha il diletto innato. In esso, grazie C55
alla ritenzione (*dhāraṇā*), non si ha effusione di fuori, per cui si dice che è « non effuso » (*acyuta*). Il piacere, cioè il seme, che « a causa della non concupiscenza », cioè della scomparsa di essa, giace nella cima della testa, è detto « dotato di base » (*pratiṣṭhita*) e « [il piacere] effuso »[3] dal gioiello del *vajra*, è [chiamato] *nirvāṇa*.[4] Questo re del piacere (*sukharāja*)[5] pervade invece tutto lo spazio (*antarāla*) che va dalla cima della testa alla cima del *vajra*, e in quanto tale è il *nirvāṇa* « senza base » (*apratiṣṭhita*). Tale la ragione per cui [è chiamato] il « grande concupiscente », « l'immoto », e poiché è principale [tra tutte le cose è chiamato] « signore » (*prabhu*), sovrano dei tre mondi. Tutti desiderano infatti raggiungere questa condizione.

83. *Il sorgere della luna del seme si verifica nella cima della testa e la fase piena nel loto delle parti segrete. La sedicesima* kalā *ha stanza nel loto del gioiello, sulla punta del* vajra.

1. Si veda HT, II, 3, 8, dove si dice, a proposito del terzo momento (« la consumazione », *vimarda*, si veda sopra, p. 239, nota 1): *sukhaṃ bhuktaṃ mayā*, « ho provato piacere ».

2. Nel testo tibetano: « l'immoto ».

3. Nel testo tibetano, come abbiamo notato prima, viene detto « non effuso ». Si veda sopra, p. 304, nota 3.

4. Sembra che qui Nāropā interpreti a modo suo la stanza, in riferimento a due diversi momenti del seme, quello in cui esso per assenza di concupiscenza – non ancora risvegliato dalla donna – giace nella testa, e quello in cui viene emesso dal *vajra*. Questi due momenti sono da lui chiamati *pratiṣṭhita* e *nirvāṇa* rispettivamente, in contrapposizione al seme non emesso che è il *nirvāṇa apratiṣṭhita*.

5. Si veda sotto, p. 330.

84. *Dopo di ciò, all'avvento della quindicina scura, si ha il periodo dell'effusione. Il sole, [sempre] per mancanza di concupiscenza, giunge quindi nel luogo del ciuffo, dove si ha il novilunio.*

85. *La sedicesima* kalā *di esso [sole] si verifica nel loto della cima della testa ed è chiamata col nome di « assenza di luna ». [Essa rappresenta] infatti [l'estremo] disgusto dal piacere della concupiscenza.*

La luna è il seme, perché è ambrosia (*amṛtatvāt*).[1] Il sorgere della luna [ha luogo] nella cima della testa [e viene chiamato col nome di] primo giorno della quindicina chiara. Alla fine, nelle parti segrete, si ha la terza fase (*kalā*), « piena » (*pūrṇā*).[2] Il *bodhicitta*, in tal modo, passa per i tre momenti pieni (*pūrṇā*), caratterizzati dai rispettivi diletti, ecc. L'ultimo di questi tre momenti si trova nelle parti segrete, dove domina il « diletto multiforme » (*viramānanda*). Dopo l'ultimo momento [del diletto multiforme, il quale è il quindicesimo], si ha la « sedicesima *kalā* », che risiede « nel loto del gioiello, sull'estrema punta di esso » (*vajrāgramūrdhaga*). Da questo momento in poi, « all'avvento della quindicina scura », nel momento
P318*a* cioè in cui si entra nella non concupiscenza (*virāga*), si ha il « periodo dell'effusione » (*cyutikāla*) che si identifica appunto con la quindicina scura. Nella quindicina scura, dovuta [come si è detto] al venir meno della concupiscenza, la prima *kalā* del sole materiato di sangue (*rajas*) si ha sulla punta del *vajra*. Susseguentemente il sole, per la persistente « mancanza di concupiscenza » (*virāgatas*), arriva nel « luogo del ciuffo » (*ūrṇāpada*), cioè nella fronte, per cui quivi appunto si ha il « novilunio » (*amāvasyā*).

1. Perché cioè è immortale (*amṛta*) e si rigenera di continuo. Si veda l'Introduzione, p. 71. Anche nell'induismo « lo *yogin* fa ascendere il suo seme nella testa, dove diventa Soma. I giochi amorosi di Śiva e Pārvatī alimentano la luna, la fonte del Soma. Soma è il seme immagazzinato nella luna e quando la luna è piena gli dèi la bevono per raggiungere l'immortalità » (Doniger O'Flaherty, 1973, p. 277). Si veda inoltre lo studio di G. Tucci, *Culto Lunare e Numerazione Quaternaria*, ora in Tucci, 1971, vol. I, pp. 266-75.

2. Le quindici *kalā* della quindicina chiara sono divise in tre gruppi. Ogni gruppo è diviso in cinque fasi: *nandā, bhadrā, jayā, riktā* e *pūrṇā*, la quale viene quindi a essere la quinta di ogni gruppo.

La « sedicesima *kalā* » del sole si verifica « nel loto della cima della testa » ed è chiamata col nome di « assenza di luna », nel senso che la luna è coperta dal sole, naturato di sangue. « Essa rappresenta infatti [l'estremo] disgusto dal piacere della concupiscenza ».

86. *Per tutti gli esseri corporei, l'ambrosia della luna, nel momento della morte, va in basso, il sangue del sole in alto e la coscienza* (vijñāna) *[attinente a] Rāhu [nella trasmigrazione] caratterizzata dalle nascite.*

Nel momento della morte, « per tutti gli esseri corporei » – dèi, demoni, uomini, ecc. –, « l'ambrosia della luna », cioè il *bodhicitta*, in base al processo anzidetto va in basso, attraverso la via del seme, a causa della consuetudine (*abhyāsa*) con la concupiscenza [caratterizzata dalla] effusione. Analogamente, il « sangue del sole » va « in alto ». Rāhu è la coscienza trasmigrante (*vijñāna*). [Il senso è dunque questo] che la coscienza trasmigrante, insieme con le tracce latenti della nescienza, e unita con il soffio vitale, entra nelle varie nascite, provocate dal karma buono o cattivo e caratterizzate dall'esistenza fenomenica.

87. *Per questa ragione occorre, o Re, che l'ambrosia lunare sia fatta andare verso l'alto, il sangue del sole verso il basso e la coscienza [attinente a] Rāhu verso il piacere immoto.*

Per questa ragione occorre, o Re, che, grazie alla meditazione della detta via (*uktamārgabhāvanayā*) « l'ambrosia lunare », cioè l'elemento seme, « sia fatta andare verso l'alto, il sangue del sole verso il basso », e la coscienza trasmigrante (*vijñāna*) caratterizzata da Rāhu « verso il piacere immoto ».

Tutto ciò è stato praticato in passato anche dal Beato, e questo appunto viene qui mostrato con le parole:

88. *Per tutti i Buddha il momento di maggior pienezza dell'ambrosia lunare si verifica nel ciuffo, e il novilunio del sangue solare nelle parti segrete. [Per loro la sedicesima]* kalā *di questi due s'invera così nella cima della testa e nel gioiello.*

89. *Questo piano del* vajra *[così esposto] si comporta, per l'istruttore, in modo inverso [a quello] di tutti gli esseri corporei.*

Gli elementi [provenienti] da questo nirvāṇa *senza base si comportano anch'essi in modo inverso.*

Per i Buddha, [contrariamente a quanto accade alle altre creature], il momento di pienezza delle quindici *kalā* si verifica nel loto del ciuffo, cioè nella fronte, e il novilunio del sangue solare nelle parti segrete. Per i Buddha la
P318*b* sedicesima *kalā* di essi luna e sole si verifica nella cima della testa e nella gemma del *vajra* rispettivamente. Ché, com'è stato detto nella *Nāmasaṃgīti*:

« Egli poggia sull'essenza della terra, occupando il suolo con un piede, egli sta sull'unghia del pollice del piede, occupando la cima del mondo di Brahmā ».[1]

« Questo piano (*pada*) del *vajra* così esposto », cioè la conoscenza – [conoscenza] inscindibile, propria dell'istruttore –, si presenta « in modo inverso » a [quello a cui sono assuefatti] « tutti gli esseri corporei », trasmigranti – inverso, cioè « senza base » (*apratiṣṭhita*).[2] [A questo proposito]:

« Il *pada* è ciò attraverso cui [una cosa] è raggiunta o conosciuta e quindi la conoscenza immota. La propiziazione (*ārādhana*) del *pada* è l'inchinarsi con la testa ai suoi piedi ».[3]

C56 E « in modo inverso » (*viparīta*) si presentano anche gli elementi terra, ecc., [che sorgono] da questo corpo puro (*śuddhakāya*) chiamato « grande piacere » o anche « *nirvāṇa* senza base ». Essi entrano, cioè, in uno stato senza ostacoli, diventano altri [da prima],[4] inscindibili.

1. NS, 122 (= IX, 4); la stanza è indirettamente commentata sotto, pp. 349-50. Secondo l'interpretazione di Nāropā, nel primo verso si allude al piede destro, cioè all'aspetto sangue del *bodhicitta* e nel secondo verso al piede sinistro, cioè all'aspetto seme (luna), al *bodhicitta* stesso che ha raggiunto la cima della testa.

2. Il piano del *vajra*, in altri termini il potere sessuale, si comporta qui in modo diverso, opposto a quello usuale (non essendoci emissione).

3. *Pada* è fatto derivare dal tema *pad-* nel senso di *gam-*, « andare, raggiungere, conoscere ». Esso si identifica con la conoscenza immota, da cui procede il *nirvāṇa* senza base. La fonte della stanza non è stata rintracciata.

4. Si veda LKC, V, 91. « Gli oggetti dei sensi e i sensi diventano tutti quanti altri [da prima] » e il commento.

90. *Dal grande piacere [procedono] nel gioiello la mente, nelle parti segrete la parola e nell'ombelico il corpo. Questi tre corpi degli elementi, della fruizione e della creazione si irradiano [fuori] dal [corpo] puro.*

I *bindu* di corpo, parola, mente e conoscenza dipendono dalla testa, e sono in rapporto con le varie specie di diletti, ecc., dovuti alla fiamma della *caṇḍālī*, che spira a suo piacimento (*svarasapravṛtta*) e si sviluppa in forza della ritenzione (*dhāraṇābalena*). [Il Beato] espone adesso, con le parole « nel gioiello », la purificazione dei quattro corpi per opera di questi *bindu* che, in virtù di un processo ascensionale (*ūrddhvakrameṇa*) dovuto al fatto che non escono di fuori, si riempiono di piacere immoto. « Dal grande piacere », cioè dal corpo puro, chiamato « grande piacere ». Le cose qui si invertono e il *bindu* corporeo, in seguito all'annichilamento del quarto stato, diventa il corpo puro. Esso risiede sulla punta del *vajra*. Dopo di che (*tasmāt*), nel gioiello si ha la mente (*citta*), grazie all'annichilamento dello stato di sonno profondo. Nelle parti segrete si ha la parola, grazie all'annichilamento dello stato di sogno. Nell'ombelico si ha il corpo, grazie all'annichilamento dello stato di veglia.[1] Questi tre corpi degli elementi (*dharmakāya*), della fruizione (*sambhogākaya*) e della creazione (*nirmāṇakāya*) si irradiano (*spharanti*) dal corpo puro.

91. *Per il mezzo, o Re, questa irradiazione [parte] dal basso*[2] *e, per la saggezza, dall'alto. Quanto a lei, nella fronte si ha il* vajra *del corpo e nei loti della gola, del cuore e dell'ombelico,*

1. Nella punta del *vajra* (*vajrāgra*) si ha il corpo puro (*śuddhakāya*), purificato dal *kāyabindu*. Da esso procedono: nel gioiello, il *dharmakāya*, purificato dal *vāgbindu*; nel *guhya*, il *sambhogakāya*, purificato dal *cittabindu*; nell'ombelico, il *nirmāṇakāya*, purificato dallo *jñānabindu*. Si veda p. 151, nota 4.

2. « Adesso con la stanza più un *pāda* che comincia con le parole "dal grande piacere" [90-91*a*] si viene a dire che, fuori dal corpo del grande piacere, purificato dal *vajra* della conoscenza, si ha la manifestazione, nella parte sottostante all'ombelico, dei tre corpi degli elementi, di fruizione e fisico [o di creazione], purificati da mente, parola e corpo. Questi tre corpi sono collegati col mezzo (*upāya*), cioè col *bodhicitta* appartenente al padre. Analogamente, con le parole "per la saggezza" (91*b*) si viene a dire che fuori dal corpo fisico, purificato dal *vajra* del

92. *i* vajra *della parola, della mente e della conoscenza, che si irradiano dal corpo di creazione,*[1] *ecc. L'irradiazione degli elementi e degli aggregati proviene* [*analogamente*] *dal piacere senza ostacoli.*

Quando questa irradiazione del corpo degli elementi, ecc., si verifica partendo « dal basso », cioè dalla cima del
P319*a* *vajra*, allora è di pertinenza della parte « mezzo » (*upāya-bhāga*). Quando è di pertinenza della parte « saggezza » (*prajñābhāga*), parte invece « dall'alto ». [Il Beato] mostra appunto ciò con le parole « nella fronte », ecc. Nei riguardi di essa saggezza, il corpo della creazione si verifica « nella fronte », in senso inverso, come prima; e così « nei loti della gola, del cuore e dell'ombelico » si hanno rispettivamente « i *vajra* della parola, della mente e della conoscenza », vale a dire il corpo di fruizione, quello degli elementi e quello innato.[2] In modo analogo, dal

corpo, si ha la manifestazione, nella parte sovrastante l'ombelico, dei tre corpi di fruizione, ecc., purificati dal *vajra* della mente, ecc. [Questi tre corpi sono collegati con la saggezza], cioè col sangue appartenente alla madre. Questa manifestazione separata del corpo innato, ecc., e del corpo di creazione, ecc., rispettivamente è stata esposta in ragione della predominanza o meno della conoscenza del grande piacere, naturata della conoscenza senza appoggio o della conoscenza della saggezza, consistente nella vacuità provvista di tutti gli aspetti. Di questi corpi, ecc., non v'è, dal punto di vista della realtà vera, separazione alcuna » (*Ṭippaṇī*).

1. Nonostante le traduzioni tibetane indichino una lezione *nirmāṇā-dyāḥ*, la lezione corretta è sicuramente *nirmāṇādyāt*, confermata da Śrīdharānanda, il quale dice *kāyavajrapariśuddhanirmāṇakāyān nābher ūrddhve vāgvajrapariśuddhasaṃbhogādikāyānāṃ spharaṇam iti*. Anche nella *Pañjikā* il testo *etena nirmāṇādyāḥ spharantīti*, che dà poco senso, è da emendare in *etena nirmāṇādyāt spharantīti*.

2. Il processo cui si allude è il seguente:

Mezzo (*upāya*) (dal basso in alto) ↑	Saggezza (*prajñā*) (dall'alto in basso) ↓
4) Corpo di creazione = *bindu* corpo (ombelico)	1) Corpo di creazione = *bindu* corpo (fronte)
Dal corpo di creazione si irradiano:	
3) Corpo di fruizione = *bindu* parola (parti segrete)	2) Corpo di fruizione = *bindu* parola (gola)
2) Corpo degli elementi = *bindu* mente (gioiello)	3) Corpo degli elementi = *bindu* mente (cuore)
Dal corpo puro si irradiano:	
1) Corpo puro = *bindu* conoscenza (punta del *vajra*)	4) Corpo innato = *bindu* conoscenza (ombelico)

corpo dell'Essere adamantino (*vajrasattva*), costituito da saggezza e mezzo, si irradiano (*spharaṇa*) gli aggregati, ecc., in forma di Vairocana, ecc., per il bene delle creature. Si è accennato (*uddiṣṭa*) con ciò, sia pure implicitamente (*arthagatyā*), al membro detto applicazione mnemonica.

4. LE « MUDRĀ » (STANZE 93-128)

Dopo aver [così] riassunto il risultato finale, [il Beato] espone adesso i mezzi per realizzarlo (*sādhana*), con le parole:

93. *Grazie all'unione*[1] *con la* mudrā *dell'azione, al prendere come appoggio la* mudrā *della conoscenza e alla dedizione esclusiva alla grande* mudrā, *[la conoscenza] immota si accresce.*

« La *mudrā* dell'azione » (*karmamudrā*) [è una donna reale], fornita di seno e capelli, causa di un piacere concernente il mondo del desiderio (*kāmadhātu*). L'« azione » è costituita da varie attività come baci, abbracci, contatti con le parti segrete, penetrazione del *vajra*, ecc. La *mudrā*, caratterizzata da queste azioni, è fonte di un'esperienza (*pratyayakāriṇī*) costituita da un piacere mosso (*kṣara*). La parola *mudrā* deriva da questo, che dà (*rāti*) gioia (*mudam*), cioè uno speciale piacere.

1. « Con la stanza che comincia con le parole: "Grazie all'unione, ecc.", il Beato espone qual è il mezzo per accrescere la conoscenza del grande piacere, priva di rappresentazioni differenziate, generata dalla meditazione della grande *mudrā*; ovvero [si può ritenere che con essa] sono spiegate le tre *mudrā* e i tre rispettivi frutti » (*Ṭippaṇī*).

« La *mudrā* della conoscenza » è foggiata dalla nostra propria mente, consiste nelle varie dee, come la madre universale (Viśvamātṛ) ecc., ed è già stata goduta in precedenza. Questo è il senso (*iti yāvat*). Essa è causa di un piacere attinente al mondo della materia sottile (*rūpadhātu*). La conoscenza è caratterizzata dalla meditazione di precedenti sentimenti, come il riso, ecc., ed è fonte di un'esperienza caratterizzata da un piacere « vibrante » (*spanda*).

« La grande *mudrā* » è così detta perché è grande e perché è *mudrā*. La grandezza sua consiste nell'essere fornita
P319*b* di tutti gli ottimi aspetti (*sarvākāravara*), non è [insomma] limitata (*prādeśika*). Essa è chiamata *mudrā* perché è sigillata (*mudryate*) [cioè caratterizzata] da questo *bodhicitta* adamantino. L'esperienza di cui essa è fonte è un'immagine della nostra propria mente, priva delle immagini discorsive [solitamente proprie] di essa, preceduta dai segni del fumo, ecc., percepibile dagli *yogin*, simile a un'immagine magica (*pratisenā*). La grande *mudrā* è la *mudrā* finale (*phalamudrā*) e dà (*rāti*)[1] di continuo (*sarvakālam*) una gioia caratterizzata dalla conoscenza del supremo immoto piacere, senza muoversi, deflettere dal suo stato di pienezza. Tale la ragione per cui è chiamata *mudrā*.

La sua grandezza deriva dalla grandezza dell'abbandono (*prahāṇa*) e dalla grandezza dell'acquisto (*adhigama*). A questo proposito, la grandezza dell'abbandono è caratterizzata dall'esperienza (*sākṣātkāra*) del chiarolucente (*prabhāsvara*) che coincide con il [corpo] innato (*svābhāvika*), caratterizzato dall'abbandono di tutti gli ostacoli e delle loro impressioni latenti (*vāsanā*); e la grandezza dell'acquisto è naturata dell'esperienza del corpo detto « due in uno », essenziato da tutti i risvegliati nella loro

1. C e i manoscritti leggono qui *ādatte*, quasi che Nāropā avesse avuto in mente il verbo *lā-*, « prendere », in base al noto principio che *r* e *l* sono intercambiabili. In questo caso la traduzione sarebbe « prende » (cioè assume, attira verso di sé, ecc.). Il traduttore tibetano intende *ādatte* come *samantād datte*. Così la versione tibetana alla lettera: « La grande *mudrā* dell'essenza del risultato finale è detta *mudrā* in quanto la parola *mudam* ["gioia"] indica che è caratterizzata dalla conoscenza del supremo immoto piacere e il tema *rāti* ["dare"] che procura in tutti i tempi lo stato di pienezza proprio dell'unione amorosa priva di emissione ».

purezza. Alcuni dicono invece (*yat punaḥ*)[1] che l'acquisto C57
[ovvero la percezione] di tutti i *dharma* dei risvegliati non è altro che l'esperienza chiarolucente (*prabhāsvara*) intimamente fusa col vuoto, simile a un cielo senza macchia alcuna formata di tenebra, nebbia, ecc.

Tutti i *dharma* dei risvegliati [essi dicono] risiedono infatti quivi in forma di potenze che danno origine a tutte le cose. Tale appunto la ragione per cui il corpo che costituisce la base dei *dharma* è chiamato « corpo degli elementi » (*dharmakāya*).

Ma il dire [noi rispondiamo] che anche ciò che non appare [cioè i *dharma* dei risvegliati] è invece percepibile,[2] tanto vale quanto dire che la percezione di un vaso, ecc., comporti la percezione di un tessuto, ecc. [Da tale assurda conseguenza] non ci si può sottrarre. Stando inoltre a questa teoria, la dottrina del Sāṃkhya risulterebbe non erronea.

1. La correzione di *yan manas* in *yat punaḥ* è confermata dalla citazione di questo passo nella *Kaṇikā* e dal subcommento di Vibhūticandra. Il tibetano conserva curiosamente la lezione *yan manas* (*gang zhig yid*), che dev'essere comunque un errore antico. Il *prabhāsvara* si identifica, secondo Nāropā, con il corpo innato (*svābhāvika* o *sahajakāya*) e lo *yuganaddha* (l'esperienza del « due in uno ») si identifica con il corpo degli elementi (*dharmakāya*). Tra i due c'è un rapporto di causa ed effetto. Il *prabhāsvara* è l'effetto e lo *yuganaddha* è la causa. Coloro che ritengono (come Candrakīrti, ecc., secondo Vibhūticandra, f. 79*b*) che l'esperienza del *prabhāsvara* implichi la percezione di tutti i *dharma* del Buddha, la quale si identifica a sua volta con il *dharmakāya*, sono in errore. Durante l'esperienza del *prabhāsvara* non si ha affatto la percezione dei *dharma* dei Buddha, così come durante la percezione di un vaso non si ha la percezione di un tessuto. Dire il contrario (osserva Nāropā) tanto vale quanto accettare la dottrina del Sāṃkhya secondo cui tutte le cose sono ugualmente costituite dagli stessi elementi e si coimplicano quindi reciprocamente. I seguaci del Sāṃkhya sostengono che l'effetto è immanente alla causa, che non c'è, in altre parole, distinzione sostanziale tra esso e la causa (costituita dai tre *guṇa*, o elementi costituenti, di cui è composta la *prakṛti*). Per i loro oppositori, le varie percezioni (per esempio l'orecchio e il suono, o appunto un vaso e un tessuto) dovrebbero in conseguenza risultare indistinguibili l'una dall'altra. Si veda su tutto ciò Hattori, 1968, e per la critica posteriore Jayantabhaṭṭa, *Nyāyamañjarī*, vol. II, pp. 41-42.

2. Letteralmente: « Se anche nel non apparire ci fosse la condizione della percezione, allora, all'apparire di un vaso, sarebbe difficile evitare l'assurda conseguenza della percezione di un tessuto ». Vibhūticandra (f. 79*b*) commenta correttamente: *yathā ghaṭapratibhāse paṭānadhigamas tathānupalabdhimātre kuto buddhadharmādhigamaḥ*.

Inoltre, [noi precisiamo],[1] la visione – visione immaginaria (*kalpita*)[2] di tutti gli aggregati, elementi, basi, ecc., come *māyā*, un sogno, una città di Gandharva, un'imma-
P320*a* gine magica in uno specchio (*pratisenā*) – questa appunto è la visione della verità relativa, chiamata anche interiorizzazione (*svādhiṣṭhāna*). Ora questa verità relativa (e con essa sia l'insieme delle divinità sostenute, come Vairocana, ecc., corrispondenti alle conoscenze dello specchio, ecc., sia il *maṇḍala* – cioè il palazzo, ecc. – che funge da sostegno), purificata dal chiarolucente (*prabhāsvara*) naturato di verità assoluta, è descritta in tutti i Tantra reali come il *maṇḍala* che trascende il mondo e come la natura intrinseca di tutti i *dharma* dei risvegliati.[3]

Questa condizione che ha, come natura, l'unificazione delle due verità, è chiamata inoltre con il nome di « due in uno » (*yuganaddha*), sicché, in conclusione, il corpo degli elementi non è altro che il corpo « due in uno ». Esso è distinto dal corpo di fruizione e dal corpo innato ed è sperimentabile solo dagli *yogin*. Ché, come già disse il venerabile Mañjuśrī nel *Kalacakrottara*:[4]

1. Nelle righe seguenti Nāropā dice che la visione della verità relativa (*saṃvṛtisatya*) consiste nella percezione di tutte le cose (i costituenti del corpo fisico, la realtà esteriore, il rituale stesso) come prive di realtà, simili a *māyā*, a un sogno, a un'immagine magica. Questa visione della verità relativa è quanto, in altre parole, viene detto « interiorizzazione » (*svādhiṣṭhāna*: su questo termine si veda sopra, p. 234, nota 1). Nāropā concorda in ciò sia con il deutero-Nāgārjuna, *Pañcakrama*, IV, 10, ecc., sia con lo *Svādhiṣṭhānaprabheda* del deutero-Āryadeva. Questa verità relativa (egli continua), chiarolucente (*prabhāsvara*) per la verità assoluta, coincide con l'esperienza del « due in uno », con l'intuizione cioè dell'unità delle due verità, dell'identità tra *saṃsāra* e *nirvāṇa* e, in ultimo, con il *dharmakāya*.

2. La lezione *kalpitaṃ* (per *akalpitam* dell'edizione C) è confermata sia dalla *Kaṇikā* sia da Vibhūticandra (*sarvathā bahirabhāvāt kalpitam sarvopākhyāvirahasya tattvasya saṃvaraṇāt saṃvṛtiḥ*, « a causa dell'assoluta non esistenza di [una realtà] esteriore, è immaginaria e, per il fatto che copre una realtà che resta assolutamente invisibile, è *saṃvṛti* »).

3. Si veda VP, V, 127, f. 194*a*, l. 1: « Gli aggregati, gli elementi e le basi, quando senza ostacoli, vengono chiamati con il nome di "grande *maṇḍala* dell'elemento adamantino" » (*skandhadhātvāyatanaṃ nirāvaraṇaṃ vajradhātumahāmaṇḍalam ity ucyate*).

4. Cfr. la trad. tibetana: *Dpal dus kyi 'khor lo'i rgyud phyi ma rgyud kyi snying po shes bya ba* (143*b*, ll. 3-6). Le tre stanze che seguono, ripetute nel *Kalacakrottara*, costituiscono la cosiddetta *Lode ai tre corpi* (*Kāyatrayastava*) del deutero-Nāgārjuna, un breve inno tenuto in grande venerazione anche dalla successiva tradizione tibetana. 'Gos lo tsā ba Gzhon nu dpal lo ha trascritto all'inizio dei suoi *Annali azzurri* (Roerich, 1949, pp. 1-2). Il testo sanscrito del *Kāyatrayastava* fu pubblicato per primo da A. von Staël-Holstein nel suo articolo *Bemerkungen zum Trikāyastava*, in « Bulletin de l'Académie impériale des sciences de St.-Petersbourg », XI, 1911, pp. 837-45. La quinta stanza di questo inno è identica alla stanza augurale del *Piṇḍīkramasādhana* del deutero-Nāgarjuna, che, nell'edizione di Louis de La Vallée Poussin, è considerato impropriamente come il capitolo iniziale del *Pañcakrama*. Probabilmente questa stanza fu inclusa nel *Kāyatrayastava* in un secondo tempo.

LA « LODE AI TRE CORPI » (« KĀYATRAYASTAVA »)

« Laddove nasce, in verità, l'insieme degli elementi buoni, bianchi, [questo è] il corpo degli elementi dei Vittoriosi; dal corpo degli elementi nasce il corpo di fruizione, l'insieme di tutti i suoni. Il corpo di creazione è l'insieme dei segni caratteristici e dei segni secondari. Il piacere supremo, immoto, non è il corpo dei *dharma*. Tale qui perciò il carattere distintivo dei corpi secondo il maestro Nāgārjuna, immerso nel piacere:

« Quel corpo che non è né uno né molteplice, che costituisce la base del grande successo, cioè il bene proprio e degli altri, che non è essere né non essere, che come l'etere è di uguale sapore, la cui natura è difficile da scorgere – a questo corpo dei *dharma* dei Vittoriosi, privo di impurità, privo di alterazioni, benigno (*śiva*), dissimile e simile, pervadente, privo di spiegamento discorsivo, oggetto solo di personale esperienza, senza uguale, trascendente il mondo, inconcepibile, io mi inchino.

« Quel corpo che in mezzo alla gente del mondo mani- P320*b*
festa per la gioia dei savi la sua varia, grande natura, che ha, come frutto, infiniti benefici – a questo corpo di fruizione che, fondato sul gran regno della Legge, [si identifica] con la parola della buona Legge pronunciata dai risvegliati e diffusa per ogni dove, io mi inchino.

« Colui che, per maturare [e come cuocere] gli esseri, appare in certi momenti come fuoco scintillante e in altri momenti invece, nell'illuminazione e nella ruota della Legge, come pacificato – a questo corpo di creazione, che si svolge in molteplici aspetti, che elimina la paura

della triplice esistenza per mezzo degli universi mezzi salvifici, presente in tutte e dieci le direzioni, prezioso (*mahārtha*), [venerato] dagli asceti, io mi inchino.

C58 « Al corpo beato dei vittoriosi, dissimile e simile, privo della pratica normale del mondo, che procede uguale all'etere, che è la natura propria di tutte le cose, puro, pacificato, isolato, supremamente benigno, percepibile solo agli *yogin*, difficile da conoscere, difficile da esaminare, favorevolissimo al bene nostro e altrui, onnipervadente, senza segni, la cui natura (*mūrti*) è una e priva di discorsivo conoscere, io mi inchino ».

IL QUARTO CORPO: COMMENTO ALL'ULTIMA STANZA DEL « KĀYATRAYASTAVA »[1]

« I *dharma* negativi sono stati da me vinti, perciò, Upagu, io sono il Vittorioso ».[2]

In base a queste parole i Vittoriosi, per avere vinto i quattro Māra,[3] sono i perfetti risvegliati. Io saluto il loro corpo beato, chiamato appunto con il nome di grande piacere, luminoso, in quanto privo di qualunque ostacolo, come l'etere. In altre parole, io saluto il quarto corpo, caratterizzato dalla conoscenza del sommo immoto piacere.

« Dissimile e simile »:[4] esso [corpo], in base ai momenti della « derivazione conforme » (*niḥṣyanda*),[5] ecc., è essen-
P321a ziato della finale purezza (*vaimalya*) al massimo grado ed è quindi dissimile, cioè non è dello stesso genere dei piaceri degli Uditori, dei Buddha solitari e dei Bodhisattva; e poiché è ugualmente essenziato da tutti i *dharma*, è simile.

« Privo della pratica normale del mondo »: la condotta normale del mondo è il piacere caratterizzato dal riso, dal [mutuo] guardarsi, ecc. Egli è privo, esente da esso

1. Si veda la nota precedente.
2. Stanza famosa dell'antico buddhismo: essa ricorre per esempio nel *Vinaya*; si veda Gnoli, 1977, vol. I, p. 132.
3. Sui quattro Māra si veda sopra, p. 133, nota 4.
4. Antico epiteto del Buddha, qui volto a nuovo significato: si veda Lamotte, 1944, pp. 145-46.
5. Si veda l'Introduzione, p. 74.

piacere, ché, altrimenti, anche il piacere degli dèi sarebbe realtà vera. Ché, com'è detto nel *Mūlatantra*:

« Il piacere che nasce dall'unione dei due organi è detto essere realtà per gli dèi pieni di passione. Il piacere immoto dei Buddha è privo [invece] della pratica normale del mondo, privo del riso,[1] del [mutuo] guardarsi, ecc., esente da ogni unione, privo di causa e di effetto, [pervaso dall'] immagine dell'universo, senza dualità ».

« Il riso », ecc.: il piacere supremo, immoto, è privo di quei movimenti (*spanda*) che sono i piaceri ordinari, nati dallo stringersi per mano, dall'abbracciarsi e dall'accoppiarsi.

« Che procede uguale all'etere »:

a) Il suo procedere, cioè il suo conoscere, è uguale, simile all'etere. In altre parole, come l'etere, essendo onnipervadente, va dovunque, non è collegato con nessuna cosa particolare, è privo di caratteristiche, così pure la conoscenza propria del Beato ha come oggetto il conoscibile nella sua interezza, non è fondata su di alcun *dharma* [particolare], è priva di caratteristiche. Ché, com'è stato detto nell'Āgama:

« Con la [Tua] conoscenza senza appoggio Tu vedi tutti i campi [dei Buddha] e la pratica di tutte le creature. Lode a Te, che sei senza fondamento! ».[2]

Nella *Jñānasiddhi* Indrabhūti stesso ha detto:

« Senza appoggio, così come l'etere, onnipervadente, P321b
priva di caratteristiche, tale è detta essere questa suprema realtà, cioè la conoscenza adamantina, senza superiore ».[3]

E anche altrove:

« Senza appoggio, così come l'etere, onnipervadente, C59
priva di caratteristiche, indescrivibile, senza forma, questa la caratteristica della realtà ».[4]

b) Oppure il suo procedere, cioè la sua condizione, è « uguale all'etere ». In altre parole il corpo del grande piacere, essendo privo di forma e colore, è privo di ogni immagine, come l'etere. Ché, com'è stato detto:

1. Si veda sopra, p. 191, nota 2.
2. Fonte non rintracciata.
3. *Jñānasiddhi*, I, 47.
4. Fonte non rintracciata.

«Quel corpo che, in tutti i Buddha, è privo di immagine, privo di appoggio, innato, increato, puro, privo di essere, non essere, ecc.».[1]

Nel *Laghutantra* è stato detto che il *vajra* della conoscenza del Vittorioso è come il cristallo.[2]

Candragomin[3] disse anch'egli:

«Esso è [quel principio] che i Vittoriosi vedono puro come l'etere e coloro che sono turbati dalla tenebra dell'ignoranza velato invece dalle cose materiali – così come [dall'apparenza illusoria] di più lune».

«Che è la natura propria di tutte le cose»: le cose (*bhāva*) sono così dette dal fatto che nascono (*bhavanti*) da cause e condizioni e sono costituite dalle [varie] forme di esistenza mobili e immobili, che hanno come corpo gli aggregati, gli elementi, le basi, ecc. Di tutte queste cose comprese nell'universo nella sua interezza, la natura propria consiste nella [loro] identità con la *tathatā*, che si identifica col grande piacere privo di ogni spiegamento discorsivo (*prapañca*) come essere, non essere, ecc. Tutti i fenomeni nascono da essa e sono su di essa fondati. Ché, com'è stato detto dal venerabile Vajragarbha:[4]

«Nella mente priva di discorsivo conoscere "Non è
P322a soggetto che mediti, non è oggetto da meditare, non è *mantra*, non è divinità. Divinità e *mantra* stanno, esistono in un modo che trascende lo spiegamento discorsivo": in un modo cioè che ha come natura propria il piacere innato, caratterizzato dal tramonto di tutte le impurità dovute alle rappresentazioni differenziate».

I versi seguenti sono del venerabile Candragomin:

1. Fonte non rintracciata.

2. Il riferimento è a LKC, V, 99*d*. Nel testo edito invece di *sphaṭikamaṇir iva* si legge *vimalamaṇir iva*.

3. Candragomin è un autore tantrico, da non confondere col drammaturgo e grammatico omonimo vissuto nella seconda metà del V secolo (su cui si veda Hahn, 1974, pp. 331-35). Attribuiti al deutero-Candragomin sono nel Tangiur 36 trattati minori, tra cui un *Bodhisattvasaṃvaravimśaka* (si veda Nakamura, 1980, p. 283). Il deutero-Candragomin visse probabilmente verso la metà dell'VIII secolo ed è da distinguere anche dall'altro omonimo contemporaneo, autore del *Nyāyasiddhyāloka*. Non è stato possibile rintracciare i versi qui citati.

4. Si veda l'Introduzione, pp. 65-66. La stanza commentata del *Hevajratantra* è I, 5, 11; il commento si trova nel f. 56*b* (MS C 128, Mf. C 14/16).

«La *tathatā* è del [Buddha] il corpo dei *dharma*; non oggetto di rappresentazioni differenziate, esso è la natura propria di tutte le creature, si estende a tutte le cose e a tutte le creature. L'essere e il non essere, l'impermanenza e la permanenza, la molteplicità e l'unità, la purezza e la non purezza, la conoscenza, tutte le cose immaginate sono fondate su di esso. Esso è [quel principio] dove na- C60
scono tutte le cose, così come le onde del mare, i riflessi nello specchio, i sogni nella mente; esso è [quel principio] che i Vittoriosi vedono puro come l'etere e coloro che sono turbati dalla tenebra dell'ignoranza velato invece dalle cose materiali – così come [dall'apparenza illusoria] di più lune. Esso [è quel principio] dove le manifestazioni materiali dell'universo onniforme acquistano [infine] realtà e si fondono l'una con l'altra così come i fiumi che vanno nel mare. Tale corpo è del Protettore, il corpo degli elementi, che può essere conosciuto solo grazie a una perfetta conoscenza (*sambodhi*) purificata in tutti i suoi aspetti».

Il corpo detto corpo degli elementi è il fondamento, la causa di tutti gli elementi (*dharma*) del Buddha, nella loro perfetta purezza.

«Puro»: cioè a dire non toccato dalle macchie delle passioni (*kleśa*).

«Pacificato», privo cioè delle alterazioni [cui sono soggetti] i diciotto elementi (*dhātu*).

Ché, com'è stato detto dal venerabile Vajragarbha:

«"Per loro natura propria non c'è forma", ecc.: la natura propria è la conoscenza del Tathāgata, autocosciente. In virtù di tale natura propria, priva di realtà percepibile, di percezione, di soggetto percettore e delle alterazioni dei diciotto elementi, non c'è per gli *yogin* una natura [forma] esteriore, non c'è soggetto che veda, non c'è P322b
conoscenza visiva, non c'è suono, non c'è soggetto che oda, non c'è conoscenza uditiva, non c'è profumo, non c'è soggetto che fiuti, non c'è conoscenza olfattiva, non c'è gusto, non c'è soggetto che gusti, non c'è conoscenza gustativa, non c'è tatto, non c'è soggetto che tocchi, non c'è conoscenza corporea. Analogamente, non c'è insieme di *dharma* (*dharmadhātu*), non c'è soggetto percettore, non c'è conoscenza mentale. In tal modo, non ci sono neanche gli organi di senso, ecc. Così appunto, il vero *yogin*

deve meditare la gemma della vera realtà, priva delle alterazioni [cui sono soggetti] i diciotto elementi, previo arresto della nescienza, ecc. ».[1]

« Isolato »: separato cioè dagli ostacoli del conoscibile, dei raccoglimenti, ecc. La sua natura è perciò appunto « supremamente benigna » (*śiva*), perché priva di ogni ostacolo (*upadrava*) e di conseguenza sommamente essenziata di bene (*kalyāṇa*) e fonte di bene.

« Percepibile solo agli *yogin* »: lo yoga è lo yoga sestuplice al suo grado più elevato. Coloro che posseggono questo yoga sono gli *yogin*, coloro che hanno raggiunto il piano proprio dei grandi Detentori del *vajra*. Solo essi possono percepire [tale corpo].

[Il Beato passa adesso] a spiegare come esso corpo non può essere percepito grazie a conoscenze avute da altri e che, di conseguenza, può essere solo oggetto di personale esperienza. Esso è « difficile da conoscere » da parte degli *yogin* principianti, per il fatto appunto che può essere inteso solo grazie alla meditazione creativa del cammino del fumo, ecc., pervenuta al suo massimo grado, attentamente (*sādara*) e continuamente praticata. [Esso inoltre è] « difficile da esaminare », perché non può essere definito neanche da coloro che grazie alla conoscenza nei suoi due stadi di ascolto e riflessione abbiano raggiunto uno straordinario sapere.[2]

« Favorevolissimo al nostro e al bene altrui »: esso si adopera da un lato al nostro proprio bene, realizzando appieno il nostro proprio interesse, caratterizzato dall'abbandono di tutti gli ostacoli insieme coi loro residui
P323*a* latenti; ed [è] estremamente [favorevole] al bene altrui, realizzando gli interessi altrui nella loro totalità, sopraintendendo (*adhiṣṭhāna*) cioè ai discepoli, secondo le loro

1. HT, I, 5, 1: « Per loro natura propria, non c'è forma, non c'è soggetto che veda, non c'è suono, non c'è soggetto che oda, non c'è profumo, non c'è soggetto che fiuti, non c'è gusto, non c'è soggetto che gusti, non c'è tatto, non c'è soggetto che tocchi, non c'è mente, non c'è oggetto mentale ». Nel testo di Nāropā il commento di Vajragarbha, qui tradotto per intero, è lievemente abbreviato.

2. La conoscenza per i buddhisti è di tre specie: quella dovuta all'ascolto (lettura, studio, ecc.) (*śrutam*), quella dovuta alla riflessione (*cintā*) e quella dovuta alla meditazione creativa (*bhāvanā*), consistente nel ricreare e sperimentare in se stessi quanto si è appreso. Si veda Tucci, 1958, p. 160.

propensioni individuali e collettive, per virtù dei due corpi di fruizione e di creazione.

« Onnipervadente », in quanto, grazie all'assenza di uno spazio e di un tempo definiti, pervade tutto quello che c'è da pervadere, cioè [tutte le varie cose come] le menti altrui, ecc.

« Senza segni », perché privo di quelle cause che sono la *mudrā* d'azione e la *mudrā* di conoscenza. « La cui natura è una e priva di discorsivo conoscere »: esso è privo di discorsivo conoscere, perché esente dal duplice immaginare [consistente] nel rapporto che intercorre fra percettore e percepibile, ed è uno, cioè senza secondo, perché è tutt'uno con la verità suprema e il secondo, cioè la verità relativa, qui non esiste. Ché, com'è stato detto dal venerabile Puṇḍarīka:[1]

« Il corpo provvisto di tutti gli ottimi aspetti, che, secondo le varie propensioni [degli esseri], è da loro visto in varie forme, è il corpo di creazione.

« Il corpo che, [servendosi] delle parole di tutti gli es- C61
seri, manifesta il suo potere miracoloso, in base alle disposizioni [dei vari] esseri, è caratterizzato dalla fruizione.

« Il corpo degli elementi, privo di base, non è né permanente, né impermanente, né uno, né molteplice, né essere, né non essere.

« L'altro, il corpo innato (*svābhāvika*), è unità [indissolubile] di vacuità e compassione, privo di concupiscenza e non concupiscenza, non è saggezza né mezzo [presi isolatamente] ».

Nel riassunto della sua propria dottrina egli ha poi detto:

« L'insieme delle forme, infinito, è il mio corpo di crea-
zione supremo; l'insieme dei suoni, infinito, è il mio cor- P323*b*
po di fruizione supremo; l'insieme degli elementi, infinito, è detto essere il mio corpo degli elementi; l'insieme dei piaceri, infinito, è il mio corpo di piacere, immoto, supremo. Insieme, massa, cumulo sono tutte parole che per tradizione si riferiscono al corpo ».[2]

1. Nelle stanze iniziali del quarto capitolo della *Vimalaprabhā*.

2. Non siamo riusciti a trovare questi versi nella VP. La fonte può essere qualche altra opera di Puṇḍarīka.

Anche nell'*Abhisamayālaṅkara*, ecc., il corpo degli elementi è considerato e stabilito come diverso dal corpo innato e dal corpo di fruizione.[1]

RIPRESA DEL COMMENTO ALLE STANZE 93-128 DEL « SEKODDEŚA »

Ma torniamo al tema.[2] Per chi ha ricevuto [gli adeguati] insegnamenti, in principio è giovevole (*anukūla*) « l'unione (*samāpatti*) con la *mudrā* dell'azione ». In seguito a questa unione, per virtù di un fortissimo calo di rappresentazioni differenziate, si ha un aumento leggerissimo di piacere « immoto » (*akṣara*).[3] Analogamente, prendendo « come appoggio la *mudrā* della conoscenza », che si identifica con le dee, quali la madre universale, ecc., si ha, per virtù di un forte calo delle rappresentazioni differenziate, un aumento leggero di piacere immoto.[4] Ché, com'è stato detto nel *Laghutantra*:

« Da coltivare, in principio, è la *mudrā* dell'azione, per accrescere via via questo piacere innato dei Vittoriosi. Dopo di ciò, simile al sole, fornita di tutte le membra, volto, mani, piedi, cima della testa... », ecc.[5]

Con l'espressione « in principio » si allude a questo: prendendo come appoggio la *dharmamudrā*,[6] [caratterizzata] dalle immagini del fumo, ecc., precedenti alla grande *mudrā*, si ha, per virtù di un leggero calo delle impurità (*kleśa*), un aumento forte di piacere immoto. Praticando poi continuamente (*abhyāsena*) la susseguente grande *mudrā*, che si identifica con l'immagine universale, si ha, grazie a un calo leggerissimo degli ostacoli (*āvaraṇa*) e delle relative impressioni latenti, un aumento fortissimo del piacere immoto.

Ma, (dirà alcuno), in che senso si dice qui che il piacere immoto, il quale è privo di diminuzione e accrescimento, riceve un aumento? A questa domanda, [il Beato] risponde dicendo:

94. *Di ciò che è già cresciuto*[1] *non è crescita, di ciò che è esaurito non è esaurimento, di ciò che è tramontato non è tramonto, di ciò che è sorto non è sorgere,*

95. *di ciò che è acceso non è accensione, di ciò che è coperto non è copertura, di ciò che è nato non è nascere, di ciò che è morto non è morte,*

96. *di ciò che è liberato non è liberazione, di ciò che non sta fermo non è non fermezza, di ciò che non esiste non è non esistenza, di ciò che esiste non è esistenza,*

97*ab*. *di ciò che è mosso non è movimento, di ciò che è immoto non è immobilità.*

Per le cose, il decrescere degli ostacoli avviene infatti per gradi, così come quando si purifica l'oro o l'etere. P324*a*
Ora, di una cosa già cresciuta, grazie appunto alla diminuzione di tutti i vari ostacoli e delle relative impressioni latenti, [di una cosa, dico, che si è già] appropriata di questa crescita, materiata dello stato di pienezza chiama-

1. *Abhisamayālaṃkāra*, I, 18. Si veda VP, I, p. 43, ll. 5-6.

2. Continua qui il commento alla stanza 93.

3. Nella traduzione tibetana si legge « piacere mosso » (*'gyur ba'i bde ba*, sanscrito *kṣarasukha*). Si tratta molto probabilmente di un errore antico.

4. Anche qui come sopra.

5. LKC, V, 73. Questa stanza, non commentata nella VP, continua: « si ha la *mudrā* della conoscenza. [La grande *mudrā* poi] è simile al baleno di un lampo, generatrice del piacere immoto, perfettamente piena di (tutte) le membra e caratteristiche, risplendente di apparizioni adamantine, dotata di un corpo che si estende a tutte e tre le forme di esistenza. Da essa proviene poi il supremo piano degli elementi ».

6. Qui la *dharmamudrā* è una forma superiore della *mudrā* della conoscenza. Si veda su di essa LKC, III, 139, dove si dice che la *dharmamudrā* si ha quando lo *yogin* e la *yoginī* provano uguale piacere (*samasukhe dvīndriyair dharmamudrā*).

1. « Ma (può qui obiettare qualcuno) che cos'è mai che si accresce? Una cosa già accresciuta o una cosa non accresciuta? In ambedue i casi si va incontro a un'impossibilità logica. Infatti, per una cosa già accresciuta l'accrescimento è inutile, e per una cosa per natura non accresciuta [cioè non suscettibile di accrescimento] non c'è la possibilità di diventar tale. Con le stanze che cominciano con le parole: "Di ciò che è già cresciuto", ecc., il Beato mostra come questa obiezione, dal punto di vista della realtà vera, non è valida » (*Ṭippaṇī*).

to «purezza» (*vaimalya*),[1] non può [evidentemente] esserci crescita.[2]

Analogamente, una cosa si esaurisce grazie al graduale aumento (*upacaya*) degli ostacoli. Ora, quando [l'immoto, a causa degli ostacoli, sembra come] esaurito, questa sua condizione di esaurimento è solo immaginaria e [in realtà] non esiste, perché esso è [pur sempre] eternamente levato sull'orizzonte.

Ma allora, stando così le cose, non essendoci cioè né crescita, né esaurimento, come non verrebbe a determinarsi un'inutilità del cammino, ecc.?[3]

Ed ecco quindi che [il Beato] dice:

97*cd*. *[Di tutte le cose] che hanno, come qualità, il non esserci di natura propria, la nascita e così la fine sono [semplicemente] una magia.*

98. *Gli esseri non si estinguono e non nascono per loro propria natura. Tutto questo universo è privo di natura propria e ha come sua unica caratteristica l'essere e il non essere.*

Le cose prive di natura propria sono quelle [dette so-
C62 pra, cioè] la crescita, ecc. La nascita e l'esaurimento di
queste cose è soltanto «magia» (*māyā*), [non avviene] secondo realtà. La parola «così» sottolinea appunto questo, che cioè la realtà relativa del mondo, caratterizzata dal sorgere, dal tramontare, ecc. non è altro che *māyā*. [Il Beato] dice appunto questo: «Non si estinguono», ecc., né di per se stessi nascono. «Tutto questo universo è privo di natura propria e ha come sua unica caratteristica l'essere e il non essere». Dal punto di vista della realtà relativa, è naturato di essere perché dotato di efficienza

1. Su questo stato si veda l'Introduzione, p. 74.

2. Estensione nel *Sekoddeśa* del concetto nāgārjuniano secondo cui non è ammissibile che una cosa già stabilita sia stabilita di nuovo, in quanto non può logicamente farsi qualcosa che è già stato fatto (*na ca siddhasya sādhanam iṣṭaṃ kṛtasya karaṇānupapatteḥ*, VV, 42; si veda anche MK, II, 1: *gataṃ na gamyate*, ecc.). Anche la conclusione è la stessa, che cioè tutto si spiega se si ammette la vacuità (MK, VII, 34; *Catuḥśataka*, XII, 24).

3. Il concetto è svolto da Nāgārjuna in MK, XXIV. Si veda la traduzione in Gnoli, 1961.

causale (*arthakriyākāritva*) e, dal punto di vista della realtà vera, è caratterizzato dal non essere perché vuoto.

[Il Beato] espone adesso la realizzazione (*bhāvanā*) detta «mossa», «vibrante», ecc., dicendo:

99. *Quando il* bodhicitta, *abbracciato con la sua propria saggezza, viene a trovarsi nel loto del gioiello adamantino, la vibrazione lunare [che quivi si verifica] diventa una meditazione priva di vibrazione, immota.*[1]

Quando il *bodhicitta*, «abbracciato con la sua propria saggezza», cioè con la *mudrā* d'azione, ecc., raggiunge il
«loto del gioiello adamantino», [allora], grazie [alla det- P324*b*
ta] *mudrā* d'azione, si ha quivi appunto, cioè nel gioiello del *vajra*, uno stato (*avasthā*) di piacere «mosso», connesso con la luna; grazie poi alla *mudrā* di conoscenza, si ha uno stato di piacere «vibrante». [Nella stanza], con la parola «vibrazione» si intende compreso anche il termine «mosso», in quanto sono ambedue dotati della stessa qualità di effusione. Queste due condizioni di piacere, sperimentate (*sākṣātkṛte*), mandano ad effetto le perfezioni (*siddhi*) ordinarie, caratterizzate dalla signoria sul mondo dei desideri e sul mondo delle forme. La meditazione creativa (*bhāvanā*) dell'immoto, senza vibrazione, [che si verifica] grazie alla grande *mudrā*, manda ad effetto la perfezione [suprema] trascendente il mondo, caratterizzata dall'onniscienza.

100. *Nei canali del corpo,*[2] *della parola e della mente si ha meditazione di corpo, parola e mente. La fusione dei tre* vajra *nella* śaṅkhinī *è la meditazione della conoscenza.*

1. «Quanto viene detto con le parole: "Quando il *bodhicitta*", ecc., si riferisce alle *mudrā* dell'azione, della conoscenza e alla grande *mudrā*. Il liquido puro del *bindu-bodhicitta* nasce dalla meditazione creativa della *mudrā* dell'azione e della *mudrā* della conoscenza, che sono create e appartengono al pensiero discorsivo, e, pervenuto alla cima del *vajra*, prende il nome di "vibrante" (*spanda*). Questo [*bodhicitta*] vibrante, grazie a una meditazione secondo realtà [o anche: volta alla suprema realtà], diventa "non vibrante" (*niḥspanda*)» (*Ṭippaṇī*).

2. «Con le parole: "Nei canali del corpo", ecc., viene mostrato come del corpo, della parola e della mente si abbia partitamente la purificazione nei canali che sono sostegno di essi tre. La meditazione del cor-

[Il canale del corpo è il canale di sinistra, quello della parola è quello di destra e quello della mente è][1] appunto il canale di mezzo. [Il senso è questo, che cioè] sono qui descritti e stabiliti i quattro canali del corpo, ecc. Le quattro parti [in cui essi sono suddivisi] sono pervase dalla luna del seme e sono in rapporto ognuna con un diletto, in forza del controllo del soffio vitale.[2] A questo proposito, nella fronte si ha la meditazione del corpo, nel cuore quella della parola e nelle parti segrete quella della mente. La sintesi (*samāhāra*), l'unità dei quattro *bindu* nella gemma del *vajra* è la meditazione della conoscenza. [Con le precedenti] due stanze e mezza è stato menzionato in sunto il membro [dello yoga] detto concentrazione.

[Il Beato adesso] espone la fissazione (*bandhana*) dei quattro *bindu* dicendo:

101. *Dei* bindu, *che, disciolti dalla concupiscenza per la saggezza, discendono via via giù dal capo, la fissazione secondo realtà si ha quando entrano nel piano della [luna] piena.*

In base al procedimento già esposto, i *bindu* sono « disciolti dalla concupiscenza per la saggezza », cioè dal fuoco della *caṇḍālī*. Essi, [una volta sciolti], partendo dal capo, cioè dalla fronte, entrano nel luogo della [luna] piena (*purṇāsthāna*), cioè nel loto della gemma, per cui, così entrati, si verifica di essi una fissazione. « Secondo realtà »: grazie cioè a una meditazione secondo realtà (*tattvabhāvanayā*), in virtù del piacere immoto e in conseguenza della fissazione del soffio vitale (*prāṇabandhena*). Tale il senso.

po, ecc., si identifica con questa purificazione. Quando invece la meditazione – meditazione volta alla conoscenza innata – si svolge nella *śaṅkhinī*, si ha qui appunto una perfetta fusione dei tre diamanti di corpo, ecc., con l'immoto » (*Ṭippaṇī*).

1. Queste parole, da noi reintegrate, mancano sia nel manoscritto sia nella traduzione tibetana. La *Pañjikā* è qui più esplicita: « Nei canali di corpo, parola e mente, cioè nei canali di sinistra, destra e mezzo, si ha la meditazione di corpo, parola e mente. Quando, cioè, grazie all'insegnamento di un buon maestro, si è entrati nel cammino del miraggio, ecc., giova allora purificare perfettamente i canali. Purificati che siano, quando il soffio vitale spira per il canale del corpo, giova allora mettere in opera il controllo del soffio vitale, per cui si ha, così facendo, la meditazione del corpo. Analogamente [quando il soffio vitale spirerà per il canale della parola o in quello mezzano della mente] si avrà la meditazione della parola e della mente rispettivamente. Quando infine [il soffio vitale spirerà] nella *śaṅkhinī*, cioè nel canale del seme, e si avrà di conseguenza la meditazione della conoscenza, cioè la meditazione dell'immoto, allora si determinerà la sintesi, l'unione dei tre *vajra*, ossia dei tre canali ».

2. Si veda sopra, pp. 304-305.

Il Beato ha dimostrato, in base agli argomenti precedenti, come, nei riguardi del piacere immoto, crescita o esaurimento siano di fatto irreali. Ciò detto, corrobora [adesso questo stesso concetto] con un esempio tratto dalla vita ordinaria:

102. *A quel modo che la luna, sorta che sia, diventa piena per virtù delle* kalā *e questa sua pienezza è [semplicemente] l'eliminazione delle tracce [di tenebra], ché non vi è né lesione né riempimento,*

103. *proprio così la conoscenza, sorta che sia, diventa via via piena per opera delle terre – e questa sua pienezza è solo l'eliminazione delle tracce delle passioni, ecc., ché non vi è né lesione né riempimento.*

La luna, sorta che sia, di grado in grado diventa piena, P325*a*
grazie alle [sue] *kalā*. [Quel momento] della luna, per sua natura sempre piena, detto plenilunio (*pūrṇā*), non è altro che l'eliminazione delle tracce [di tenebra] (*vāsanā*) della vita ordinaria.

Di essa [luna, in realtà], non è lesione (*cheda*) o riempimento. Essa infatti, sebbene resti sempre piena, secondo che sia nascosta o non nascosta dalle tenebre è chiamata diminuita (*kṣīṇa*) o piena. Lo stesso accade della conoscenza dell'immoto, che, sorta nella gemma del *vajra*, di grado in grado diventa piena, grazie alle terre (*bhūmi*) di cui diremo più in là, quale la gioiosa (*muditā*), ecc., in corrispondenza con i momenti di « derivazione conforme » (*niḥṣyanda*),[1] ecc. Essa precisamente diventa piena dopo che ha raggiunto, alla sommità (*ūrdhvam*), la ruota della cima della testa.

« Le passioni », ecc. L'espressione « questa sua pienezza » designa qui semplicemente (*eva*) l'eliminazione [di

1. Si veda l'Introduzione, p. 74.

ogni] traccia degli ostacoli ai raccoglimenti, di quelli del conoscibile e di quelli delle passioni.[1] Di essa conoscenza non è in realtà «né lesione, né riempimento». Ché, com'è detto nell'Āgama:

«Per i risvegliati, essa è sempre levata sull'orizzonte,
C63 ma non così per coloro la cui mente è inquinata dalla nescienza».[2]

Saraha stesso ha detto:

«Viva, viva quel re del piacere, unico, privo di causa, sempre levato sull'orizzonte per [tutti i] mondi. Nel momento di doverlo spiegare, lo stesso onnisciente è povero di parole!».[3]

Dopo aver addotto un esempio circa la pienezza, il Beato adduce adesso un esempio della lesione dicendo:

104. *A quel modo che la luna che porta in mezzo il segno della lepre non resta ferma nella fase di plenilunio, così la mente [non resta ferma] nel piacere immoto, a causa del carattere delle impressioni latenti della vita ordinaria.*

A causa della lepre contenuta nel suo orbe,[4] la quale, seme di tenebra, cresce gradatamente, la luna non resta [sempre] ferma nel plenilunio, non è cioè sempre piena. Nello stesso modo, a causa della crescita graduale delle impressioni della vita ordinaria, caratterizzate da piaceri
P325*b* «mossi», anche la mente non resta [sempre] ferma (*sthira*) «nel piacere immoto». Il piacere immoto è senza dualità, a causa del non esserci di concupiscenza e non concupiscenza, di nascita, esaurimento, ecc.

Il Beato, prendendo lo spunto dall'unione sussistente

1. Si veda sopra, p. 134, nota 1.
2. Fonte non rintracciata.
3. Stanza iniziale della *Vyaktabhāvānugatatattvasiddhi* di Saraha. Si veda il *Guhyādyaṣṭasiddhisaṃgraha*, p. 169 (dove quest'opera è attribuita a Yoginī Cintā).
4. *Śaśāṅka* è nome comune della luna in sanscrito. Secondo un Jātaka, il Bodhisattva Gautama, nato come una lepre, offrì il proprio corpo in dono a un mendicante per soddisfarne la fame. Il mendicante però si rivelò essere Śakra, il signore degli dèi, che commosso dal grande gesto di compassione del Bodhisattva, ornò col segno distintivo dell'immagine della lepre l'orbe lunare. Si veda Gnoli, 1991, pp. 60-71.

tra realtà esterna e interna, adduce adesso [un altro] esempio, dicendo:

105. *Le due quindicine chiara e scura, [caratterizzate] dalla crescita e dalla decrescita, sono ben affermate. [La* kalā*] piena,*[1] *invece, che sta in mezzo ad esse, non sta ferma nella sua pienezza.*

106. *Quando [invece] la mente, raggiunta la presa di coscienza di un solo istante, resta immobile nella fase piena, cioè nel gioiello adamantino, allora riempie di sé tutti gli istanti.*[2]

Le fasi lunari crescono gradatamente a cominciare dal primo giorno durante la quindicina chiara e poi decrescono, sempre gradatamente, durante la quindicina scura. Questi due periodi «sono ben affermati» (*pratiṣṭhitau*), cioè [chiaramente] percepibili dagli uomini che vivono nella trasmigrazione. Non così accade invece della sedicesima *kalā*, «che sta in mezzo ad esse», a causa del fatto che sorge per un singolo istante. Quanto accade a proposito della luna nel cielo, accade anche della luna del seme.

Per gli *yogin* però, quando il *bodhicitta*, raggiunta che abbia «la presa di coscienza di un solo istante», cioè l'immoto, «resta immobile nella fase piena, cioè nel gioiello adamantino», allora questo *vajra* della mente,[3] [fermo così] senza vibrare, «riempie di sé tutti gli istanti», ossia riempie i 21.600 momenti di inspirazione ed espirazione, spirando ininterrottamente (*avicchedavāhi*).

1. «La sedicesima *kalā*, caratterizzata dal diletto innato» (*Ṭippaṇī*).
2. «In quanto anche gli istanti successivi assumono la stessa natura del primo istante innato, esente da differenziato conoscere, ché, com'è stato detto: "Colui che ha visto secondo verità una sola cosa, costui vede secondo verità tutte le cose" [citazione frequente in testi buddhisti e non, forse di origine giaina: si veda Ling, 1968, p. 83, la stanza 16 del *Catuḥśataka* e la nota]. L'istante qui è caratterizzato dall'inspirazione e dall'espirazione e quando arriva al numero di 21.600 è chiamato con il nome di "tutti gli istanti". A questo proposito, l'ottenimento di ogni singola terra è determinato dall'arresto di 1800 istanti, i quali si fondono intimamente con la conoscenza innata, senza segni (*animitta*). La perfetta pienezza di tutti gli istanti è determinata dal graduale ottenimento delle dodici terre» (*Ṭippaṇī*).
3. Ossia il *bodhicitta*.

Ché, com'è stato detto nella *Paramārthasevā*:

« Quando notte e giorno, grazie al potere graduale della meditazione, la mente (*citta*) sta ferma nel canale di mezzo, allora sì che mi inchino al *vajra* dotato di una sola punta, dai corpi infiniti, perfettamente puro, senza dualità ».[1]

107. *[La mente adamantina]*[2] *non si sofferma nella quindicina chiara, non si dirige verso quella scura. Essa sta in mezzo alle due quindicine, nella luna piena, di là [da ogni] dualità.*

In tal modo questa mente adamantina non si sofferma « nella quindicina chiara », cioè nella concupiscenza, né « si dirige » (*gamana*) verso « la quindicina scura », cioè nella non concupiscenza, in quanto essa è priva dei due estremi di concupiscenza e non concupiscenza. Essa perciò sta nel mezzo delle due quindicine, nella *kalā* « piena » (*pūrṇā*), senza dualità, instabile (*apratiṣṭhita*).

Ché, com'è stato detto nella *Nāmasaṃgīti*:

« Egli possiede la presa di coscienza di un solo istante e
P326a percepisce tutti gli istanti... Egli è privo di *kalā*, trascendente il numero, detentore della cima della quarta meditazione ».[3]

Ed anche nel *Hevajra*:

« Non c'è principio, né fine, né punto di mezzo, non c'è trasmigrazione, né *nirvāṇa*, ma solo il grande supremo piacere dove non è né sé né altri ».[4]

[Il Beato] espone [adesso] quanto accade nella vita ordinaria:

108. *Esso*[5] *sorge dalla cima della testa e [la* kalā*] piena si ha nel gioiello adamantino. A causa della mancanza di concupiscenza si ha [tuttavia] una decrescita delle* kalā *cominciando*

1. La *Paramārthasevā* è un'opera minore di Puṇḍarīka su cui si veda Shinten Sakai, 1960. Le foto di un manoscritto (probabilmente illeggibile) della *Paramārthasevā* furono portate in Francia da Henry Maspero (si veda Finot, 1934, pp. 2-3).

2. Ossia il *bodhicitta* adamantino.

3. Si veda sopra, p. 329. Il primo verso è NS, 141 (= IX, 23).

4. HT, II, 5, 68.

5. « Esso », cioè la luna del seme, il *bodhicitta*.

dal vajra, *e per questa decrescita la pienezza [nella cima della testa].*

109. *Per gli esseri corporei di nuovo si ha poi un sorgere nella cima della testa, di nuovo pienezza nel gioiello adamantino, [di nuovo] un venir meno della* kalā *a causa della mancanza di concupiscenza; giammai si ha tuttavia un venir meno della conoscenza.*[1]

Essa luna, che si identifica col seme (*bījabhūta*), si fa piena delle sedici *kalā* e quindi, nella gemma del *vajra*, [si manifesta] come piena (*pūrṇā*). Senonché, mancando il mezzo [appropriato] (*anupāyena*), « a causa della mancanza di concupiscenza » (*savirāgāt*), a causa cioè del venir meno della concupiscenza, perde le sue *kalā* – si ha cioè un venir meno delle quindici *kalā* – e, venendo così meno (*hāneḥ*) le *kalā*, cominciando dal *vajra*, ecco che il sole,
cioè il sangue, si manifesta nella cima della testa in tutta C64
la sua pienezza. « Di nuovo » poi, ripetutamente, grazie all'unione con la *mudrā* d'azione, ecc., si ha, [di essa luna], « il sorgere nella cima della testa », e nuovamente la fase plenilunare nella gemma del *vajra*, [dopo di che], « a causa della mancanza di concupiscenza », comincia di nuovo a perdere le sue *kalā*, senza che tuttavia per gli esseri corporei (*dehin*) vi sia « un venir meno della conoscenza » (*jñāna*). La conoscenza è infatti la sedicesima *kalā*, né di essa si ha mai venir meno, ché, com'è stato detto: « Tutte le creature contengono in embrione la conoscenza del Tathāgata ».[2] [Tra l'altro] poi, venendo a mancare la conoscenza, ne deriverebbe la morte.

[Il Beato] espone adesso il senso della parola « piena » (*pūrṇā*):

110. *La natura propria di esso*[3] *è il sommo piacere e questo appunto è ciò che viene chiamato con il nome [di fase] piena.*

1. « Solo le quindici *kalā* diminuiscono e vengono meno, ma non la sedicesima. Questa infatti viene meno solo nel momento della morte » (*Ṭippaṇī*).

2. Sulla scuola del Tathāgatagarbha si veda Lamotte, 1962, pp. 54-56 e Takasaki, 1966, *passim*. La citazione è probabilmente *ad sensum*.

3. « Di esso, cioè del conoscere essenziato di diletto immoto » (*Ṭippa-*

Tutte le altre cose, senza eccezione, sono causa di creazione e dissoluzione.

La cosiddetta « [fase] piena » è questo *bodhicitta* [di cui stiamo parlando], che ha per natura propria il grande piacere. Questa [fase piena] e non altro è quanto gli *yogin* debbono studiarsi di consolidare. A parte questo consolidamento del grande piacere, « tutte le altre cose » – le cose cioè diverse da esso grande piacere – sono, per gli esseri corporei, causa di emissione e riassorbimento, causa, cioè, di nascita e dissolvimento. [In altre parole, se] questa luna di piacere non è resa [e mantenuta] ben stabile nella fase piena, nasce e si dissolve più e più volte.

P326*b* [Il Beato] adduce un esempio a questo proposito:

111. *Così come fa la luna con le sue quindicine e il sole con i suoi due percorsi, dall'esistenza fenomenica procede il* nirvāṇa[1] *e da questo di nuovo l'esistenza fenomenica.*

Come la luna, a causa delle quindicine chiara e scura, e come il sole, a causa dei suoi percorsi verso sud e verso nord, in quanto si vede un aumento o un decrescere del sole, che si riflette nella minore o maggiore lunghezza del giorno.

112. *Quando [invece il sommo piacere] permane immobile nella fase piena, esso allora si fa pieno di tutte le terre, grazie ai 21.600 atti respiratori, divorati dagli istanti dell'immoto piacere.*

113. *Priva delle due quindicine,*[2] *[questa realtà] si fa perfettamente piena delle terre, naturata della verità dai dodici aspetti, dotata di sedici aspetti, immota.*

Quando invece, in forza della meditazione (*bhāvanā*), questo grande piacere resta fermo nella fase piena, [si

ṇī). Per Nāropā il pronome « di esso » (*asya*) si riferisce al *bodhicitta*. Il senso comunque non cambia.

1. Intendi il *nirvāṇa* dotato di appoggio (*pratiṣṭhita*), che qui si identifica con l'orgasmo.

2. « Concupiscenza e non concupiscenza. All'immersione nella conoscenza del grande piacere, tutte le cose si fondono intimamente con l'innato » (*Ṭippaṇī*).

sviluppa allora] via via nella cima della testa uno stato di perfetta pienezza dovuto alle dodici terre. Precisamente, cominciando dalle parti segrete fino alla cima della testa, si ha, a ogni ruota, l'ottenimento di due terre, grazie a 3600 atti respiratori arrestati [appunto] dagli istanti del piacere immoto. Quando questa [realtà] immota (*akṣara*), priva com'è delle due quindicine – per avere trasceso i due estremi di concupiscenza e non concupiscenza, di alba e tramonto –, si fa « piena delle terre », è sia naturata della verità dai dodici aspetti, sia dotata di sedici aspetti.

Questa realtà viene adesso spiegata [dal Beato] che dice:

114. *Essa, piena delle terre, è fornita di dodici aspetti, suprema, priva di dualità. Questa [stessa] mente poi, piena delle* kalā, *è dotata di sedici aspetti, immota,*

Le [dodici] terre sono chiamate: Luce diffusa (*samantaprabhā*), Luce ambrosia (*amṛtaprabhā*), Luce eterea (*ākāśaprabhā*), Luce adamantina (*vajraprabhā*), Luce gemmata (*ratnaprabhā*), Luce di loto (*padmaprabhā*), Servente dei Buddha (*buddhakarmakarī*), Incomparabile (*anupamā*), Imparagonabile (*nirupamā*), Luce di saggezza (*prajñāprabhā*), Onniscienza (*sarvajñatā*), Autosperimentabile (*pratyātmavedyā*).[1]

« Fornita di dodici aspetti », in quanto, grazie all'arresto delle dodici transizioni zodiacali Ariete, Toro, ecc., prende appunto possesso delle dodici terre.[2] « Suprema, priva di dualità », a causa dell'assenza dei due distinti ca-

1. I nomi delle dodici *bhūmi*, citati da Puṇḍarīka (VP, V, 127, f. 190*a*, ll. 2 sgg.) ricorrono nel *Vajramaṇḍalālaṃkāratantra*. Le stanze del detto Tantra sono citate da Vilāsavajra nel suo commento alla NS (f. 16*a*). La nona *bhūmi* è *nirupamā* e non *upamā* (*navamī nirupamā nāma upamā tatra na vidyate*). Le dodici *bhūmi* sono messe in relazione con le dodici vocali di NS, 26. L'errata lezione *upamā* per *nirupamā* ricorre anche, curiosamente, nella VP (*loc. cit.*), nella traduzione tibetana di Bu ston (VP, GA, f. 121, l. 7) e nella *Ṭippaṇī* di Vijayapāda, nonostante il senso richieda chiaramente *nirupamā*: *(nir)upamā sarvopamāprativedhato bhūmiḥ*. L'errore persiste anche in Nāropā e nella traduzione tibetana; né è da escludere che Nāropā stesso abbia avuto sotto mano un manoscritto della VP contenente lo stesso errore. Nella nostra traduzione si è comunque restituita la forma corretta *nirupamā*.

2. Si veda l'Introduzione, p. 76.

ratteri di saggezza e mezzo. Ché, com'è detto nel *Laghutantra*:

« [Questa realtà] non è né saggezza, né mezzo, ma dotata di un corpo innato ».[1]

« Dotata di sedici aspetti, immota », grazie alla dissoluzione delle sedici *kalā* della vita ordinaria (*sāṃsārika*).

115. *unica, priva di dualità, verità suprema, indefettibile,*[2] *immersa nella condizione della pienezza, perfettamente piena da ogni parte.*

Questa mente appieno (*samantāt*) fornita di *kalā* è « unica » (*ekārtham*), ecc., essenziata di una visione secondo
P327a do realtà. [Tutto ciò] che è « privo di dualità » è unico, a causa dell'assenza di due termini [contrapposti] (*pakṣa*).

116. [*Questo piacere immoto*] *è la grande concupiscenza che è il principio della non concupiscenza, il corpo adamantino, il grande immoto, perfettamente pieno, non inquinato dalle tracce* [*impure*] *dei due estremi.*

« La grande concupiscenza che è il principio della non concupiscenza »: [con queste parole si allude al] quarto momento dell'iniziazione. Ché, com'è detto nella *Nāmasaṃgīti*:

« Egli è la grande concupiscenza che è il principio della non concupiscenza. Egli è onnicolore, fiammeggiante. Egli ha come giaciglio il *vajra* completamente eretto e detiene la legge della recitazione dei Buddha ».[3]

[Questa realtà] « non è inquinata dalle tracce impure dei due estremi » (*pakṣa*) di concupiscenza e non concupiscenza.

L'insieme delle forme d'esistenza, entrate in questa [realtà] immota, diventano immote. In altre parole, nel maestro che detiene questa conoscenza immota (*akṣaravidyā*) tutte le cose, tutti gli aspetti, si manifestano come essenziati di piacere.

1. LKC, V, 89*a*.

2. Questi due *pāda* sono, con poche varianti, in NS, 123 (= IX, 5).

3. NS, 109*cd*-110*ab* (= VIII, 33*cd*-34*ab*). La stanza è citata e commentata sopra, pp. 198-99.

117. *A quel modo che l'acqua dei fiumi, entrata nel mare, diventa* [*ad esso*] *uguale, così questo insieme delle forme d'esistenza, entrato nell'immoto, diventa uguale all'immoto stesso.*

118. *A quel modo che l'insieme dei vari metalli si trasforma, divorato* [*dall'elisir mercuriale*] *in elisir e, grazie ai semi, prende la natura dei semi stessi, priva, nel momento del frutto,* [*di numero e*] *misura;*

119. *proprio così l'insieme* [*delle varie*] *forme di esistenza, divorato dal supremo immoto, diventa il supremo immoto stesso, che sostiene tutte le forme e tutti gli aspetti.*

L'esempio che inizia con l'espressione « a quel modo » è chiaro, e chiaro è anche l'altro esempio. L'insieme degli elementi mica, ecc., divorati dall'elisir mercuriale, si trasforma in questo elisir stesso; in virtù poi dei semi dell'o- C65
ro, ecc., [opportunamente] assimilati (*jīrṇaiḥ*), « [esso prende la natura dei] semi ». « Nel momento del frutto », caratterizzato dalla penetrazione negli otto elementi, quali il ferro, [ecc.], milioni e milioni [di particelle], rese [prima] assimilate (*jārita*), sono penetrate, sì [che il numero delle particelle trasformate] è privo di misura.[1]

« Proprio così » si riferisce al termine di paragone. Così appunto [tutto] l'insieme delle cose, mobili e immobili, divorato dall'immoto supremo, si trasforma in questo « immoto stesso », viene cioè a confondersi in identità con il grande piacere, immacolato come l'etere e chiaro-

1. Sembra che l'interpretazione di Nāropā differisca da quella della *Pañjikā*. Nāropā continua ad attenersi a un'immagine alchemica (in modo non del tutto chiaro). La *Pañjikā* si riferisce a semi veri e propri e duplica così l'esempio: *yathā vā bījaiḥ kodravādikaiḥ kṣityādiko dhātusamūho bhakṣito bījasvarūpatvaṃ yāti / sa eva phalakāle phalodayakāle mānavarjitaḥ saṃkhyārahito bhavati*: « L'insieme degli elementi come la terra, ecc., divorato dai semi di grano (*kodrava*), ecc., assume la natura di questi semi stessi e nel momento del frutto è privo di misura, cioè trascende ogni numero ». Si veda sul termine *jāraṇa* (tradotto da Praphulla Candra Ray con « calcinazione ») l'opera di Bhagvan Dash, 1986; secondo quest'ultimo autore la *jāraṇā* è « la completa assimilazione del metallo da parte del mercurio » (p. 73). I semi sono qui verosimilmente piccole parti del metallo che si vuole ottenere, previamente mescolate col mercurio (*ibid.*, p. 66, e VP, II, commento alla stanza 131). Gli otto elementi, ferro, ecc., ricorrono spesso nei testi alchemici indiani.

lucente per sua propria natura.[1] Esso quindi « sostiene tutte le forme e tutti gli aspetti », in quanto è naturato delle apparenze (*pratibhāsa*) di tutte le cose.

Con l'esempio del veleno, [il Beato] espone come il grande piacere, privo di rappresentazioni differenziate, sia onnipervadente.

120. *Chi è stato morso,*[2] *pervenuto che sia il veleno a una condizione di pienezza,*[3] *non avverte dolore nella ferita né altrove, né avverte gli oggetti sensibili per mezzo delle porte dei sensi;*

121. *in modo analogo, pervenuta che sia la mente*[4] *nella* kalā *piena,*[5] *[lo* yogin] *non avverte il realissimo piacere nel gioiello adamantino, né altrove, né avverte gli oggetti sensibili per mezzo delle porte dei sensi.*

Pervenuto che sia il veleno in uno stato di pienezza, cioè diffusosi per ogni dove, chi è stato morso (*daṣṭaka*) non avverte sensazione dolorosa nel luogo della ferita, né altrove, cioè in qualsiasi altra parte del corpo, né al-
P327b tresì avverte gli oggetti, come i colori, ecc., per mezzo delle porte dei sensi. In modo analogo, « pervenuta che sia la mente nella *kalā* piena » (*pūrṇakalā*), diffusasi cioè per ogni dove, lo *yogin* non avverte questo piacere realissimo (*satsukham*) [di cui stiamo parlando] né nella gemma del *vajra*, né altrove, né avverte gli oggetti sensibili per mezzo delle porte dei sensi.

[Il piacere immoto], sebbene risieda in un luogo singolo, arriva fino ai pori della pelle e alle articolazioni. Que-

1. Si veda l'Introduzione, p. 78.

2. « Lo *yogin* principiante, uscito fuori dalla meditazione priva di rappresentazioni differenziate, da lui sperimentata personalmente, dice: "Io provai questo piacere". Non così accade dello *yogin* che ha raggiunto la condizione della perfetta pienezza, in quanto che egli è essenziato di un piacere comprensivo di tutti gli aspetti » (*Ṭippaṇī*).

3. L'espressione « a una condizione di pienezza » è commentata nella *Ṭippaṇī* con « al luogo della cima della testa » (*uṣṇīṣasthānam*).

4. « Il *bodhicitta* privo di rappresentazioni differenziate » (*Ṭippaṇī*).

5. « Quando [esso *bodhicitta*] ha raggiunto, attraverso i vari stati di "derivazione conforme" (*niḥṣyanda*), ecc., la sedicesima *kalā* in tutta la sua pienezza » (*Ṭippaṇī*).

sto concetto viene illustrato con l'esempio dell'elisir e del ferro.

122. *A quel modo che il grande elisir,*[1] *sebbene presente in una parte sola del ferro, penetra da ogni parte tutto il ferro, arroventato da fuoco violento,*

123. *così appunto il piacere immoto, sebbene presente in una parte sola, penetra da ogni parte tutta la mente, arroventata dal fuoco del desiderio.*

Sebbene il piacere – soggetto (*kartṛ*) – sia ben fissato in un luogo singolo, cioè nella gemma del *vajra*, esso penetra dappertutto la mente – complemento oggetto (*kārya*) –, arroventata com'è dalla fiamma della *caṇḍālī*, [sviluppatasi] grazie all'unione con la *mudrā* d'azione. In altre parole, la rende uguale a se stessa.

Le [seguenti] due stanze che cominciano con « a quel modo » sono chiare.

124. *A quel modo che dei metalli penetrati non v'è dovechessia macchia alcuna, così delle menti penetrate non v'è dovechessia traccia alcuna di impurità.*

125. *A quel modo che il ferro trasformato in oro diventa senza macchia grazie al fuoco, così la mente [arroventata] ripetutamente dal fuoco della concupiscenza diventa senza macchia.*

Per « tracce di impurità » (*vāsanā*) si intendono le tracce latenti delle passioni, come la concupiscenza, ecc.

126. *A quel modo che, al contatto della grande gemma, una [semplice] pietra diventa risplendente, così al contatto con il piacere immoto la mente s'immerge invero nel piacere.*

Esiste una certa gemma straordinaria al cui contatto una pietra diventa scintillante, assume cioè la natura di

1. « Per fare intendere l'eccellenza del conoscere nato dalla grande *mudrā*, priva di rappresentazioni differenziate, il Beato mostra, con l'esempio dell'elisir, come la meditazione della *mudrā* dell'azione sia un mezzo provvisorio, ma valido » (*Ṭippaṇī*).

una gemma risplendente. Il concetto cui si riferisce questo esempio (*dārṣṭāntika*) è chiaro. [La particella] *vai* tanto vale quanto « invero ».

Ma come (dirà qui alcuno) l'elemento seme, comune anche alle persone ordinarie, è [valido] strumento per raggiungere lo stato di Buddha? Per dissipare questo dubbio, [il Beato] dice:

127. *Ma a che qui tante parole? Dal punto di vista della verità relativa del mondo, indiscutibile [illimitata] è la sussistenza [il potere] dell'elisir nei riguardi della penetrazione del ferro.*

128. *A maggior ragione, dal punto di vista della verità assoluta, sarà forse discutibile [limitata] la sussistenza [il potere] del conoscere nei riguardi della penetrazione della mente, [solo] inquinata da macchie avventizie?*

« A maggior ragione » quindi (*kiṃ punaḥ*), dal punto di vista della realtà vera sarà forse messa in discussione la « sussistenza » (*sadbhāva*), cioè il potere della conoscenza, a proposito della « penetrazione della mente, inquinata da macchie avventizie »?[1] Certo che no! Questo è il senso.

1. Il senso è questo, che se il potere dell'elisir mercuriale è indiscutibile, impensabile, illimitato, a maggior ragione sarà indiscutibile, impensabile, illimitato il potere della conoscenza.

5. LA CRITICA DELLE PASSIONI E DEL RAPPORTO DI CAUSA ED EFFETTO

LA CRITICA DELLE PASSIONI E LA NATURA DEL SUPREMO IMMOTO (STANZE 129-45)

Il Beato con le tre stanze seguenti nega che le passioni siano cosa reale.

129. *La maculazione non è, nella mente, avventizia, non esiste da tempo immemorabile, prima della mente, non nasce senza la mente, né risiede indistruttibile nella mente.*

130. *Se essa maculazione è avventizia, perché allora la mente risulterebbe prima senza maculazione? E se essa, d'altro lato, esistesse da tempo immemorabile prima della mente, donde mai proverrebbe?*

131. *Se d'altra parte nascesse senza la mente, allora sarebbe come un fiore nell'etere; e se risiedesse di continuo nella mente, allora non sarebbe mai eliminabile.*

a) [Le passioni] innanzi tutto non possono essere av-
ventizie (*āgantuka*) poiché ne conseguirebbe, per assur-
do, che anche una persona priva di concupiscenza po- P328*a*
trebbe diventare concupiscente.

b) Né esse [possono essere] precedenti la mente, perché verrebbe a mancare, di esse, la causa. Le passioni, ecc., sono infatti una creazione della mente (*cittaviṭhapita*).

c) Né possono essere senza causa, perché sarebbero allora prive di efficienza causale, « come un fiore nell'etere ».

d) Né possono, d'altronde, essere connaturate con la mente, perché allora sarebbero indistruttibili o, venendo esse meno, ne conseguirebbe l'estinzione [della mente stessa] così come [accade quando si spegne] una lampada.

Questo concetto viene adesso spiegato con l'esempio del rame.

132. *A quel modo che nel rame l'impurità viene distrutta grazie a un'unione con l'elisir, né viene perciò distrutta la sua natura essenziale, che permane in tutta la sua purezza;*

133. *proprio così la maculazione della mente viene distrutta grazie a un'unione con la vacuità, né viene perciò distrutta la sua natura fatta di conoscenza, che permane in tutta la sua purezza.*

Se nel rame questa impurità (*mala*) sua è avventizia, allora, prima, il rame era privo di macchia; se d'altro lato questa macchia esiste da tempo immemorabile e l'esistenza del rame è ad essa posteriore, allora donde mai nascerebbe questa macchia? Se poi essa nasce senza il rame, allora potrebbe nascere anche un fiore nell'etere. Se inoltre essa fosse insita da sempre nel rame, allora non potrebbe essere rimossa neanche dall'elisir. Tutte queste ipotesi non reggono logicamente, sicché la verità è la seguente: questa impurità nasce insieme col rame e si distrugge per virtù dell'elisir. Essa, insomma, né precede il
C66 rame, né sussegue al rame, né [nasce] indipendentemente da esso, e quindi la sostanza del rame continua a sussistere « in tutta la sua purezza », cioè come oro [anche dopo rimossa l'impurità]. [Il Beato] mostra come tutto questo accada anche a proposito della mente, dicendo: « proprio così ». La « vacuità » consiste nel cammino del fumo, ecc.; « la sua natura fatta di conoscenza » è la sua condizione di poter essere personalmente sperimentata. Ché, com'è stato detto dal venerabile Nāgārjuna nella *Lode al Dharmadhātu*:

« Il sole e la luna, immacolati, sono coperti da cinque

macchie, nuvole, nebbia, fumo, eclisse[1] e polvere. Allo stesso modo, la mente chiarolucente è coperta da cinque macchie, desiderio, malignità, pigrizia, irrequietezza[2] e
dubbio. Come per opera del fuoco una veste sporca di P328*b*
molteplici macchie diventa pulita e come, gettata nel fuoco,[3] è bruciata la macchia e non la veste, così appunto accade alla mente chiarolucente inquinata dalle macchie nate dalla concupiscenza: dal fuoco della conoscenza è bruciata la macchia, non la mente chiarolucente. Dai Sūtra pronunciati dai Vittoriosi e proclamanti la vacuità, da essi tutti si afferma l'eliminazione delle impurità (*kleśa*), non la distruzione degli elementi (*dhātu*). A quel modo che, nascosta nella terra, l'acqua permane senza macchia, così, nascosta dalle impurità, la conoscenza permane senza macchia ».[4]

Il venerabile Āryadeva stesso ha detto nel *Sūtaka*:[5]

« Priva di tenebra, [la mente torna] chiarolucente in un istante, perfettamente pura, naturata di una luce continua, caratterizzata dalla verità suprema. [Essa] è conosciuta con l'occhio della conoscenza ».[6]

E ancora:

« [La mente] è naturata di conoscenza, chiarolucente ».[7]

Con la stanza che comincia con « Come il ferro », [il Beato] dice come colui che si è liberato non torna più nella trasmigrazione.

1. Letteralmente: « il volto di Rāhu ».

2. Secondo Conze il senso di *auddhatya* è *exitedness*; si veda Conze, 1961, p. 56, nota 37; Ruegg 1971, p. 466 traduce *dissipation*. In tibetano il termine viene reso con *rgod pa*, l'indomabilità della mente in preda all'irrequietezza; per una descrizione di questo e di altri difetti della mente in contrapposizione allo stato risplendente di perfetto equilibrio e saggezza, così come viene riportato in un testo della letteratura tibetana dell'VIII secolo d.C., si veda Orofino, 1990, pp. 80, 138.

3. Gettata, cioè, nell'acqua bollente.

4. Il *Dharmadhātustava* di Nāgārjuna è stato studiato ed analizzato da Ruegg, 1971, pp. 448-71. Le stanze qui citate sono 18-23 (*ibid.*, pp. 212-27).

5. Si veda l'Introduzione, p. 53. Il *Sūtaka* corrisponde al *Caryāmelāpakapradīpa*.

6. *Caryāmelāpakapradīpa*, f. 100*a*, ll. 6-7.

7. *Loc. cit.*

134. *Come il ferro, penetrato dall'elisir, non torna alla natura di ferro, così la mente, penetrata dal piacere, non torna alla natura del dolore.*

135. *Non esiste peccato maggiore della mancanza di concupiscenza, non esiste merito maggiore del piacere, sicché, o Re, devi applicare di continuo la mente al piacere immoto.*

« Il peccato nasce dalla distruzione della concupiscenza, in quanto da essa nasce avversione per la donna amata, dall'avversione offuscamento, e da questo, caduto il proprio *vajra*, uno stato di confusione mentale continua, e un'attività diretta esclusivamente verso altri meschini oggetti, come cibi, bevande, ecc. La mente, delusa da tutto ciò, diventa priva di piacere ed erra per le sei nascite ».[1]

« Il peccato nasce dalla distruzione della concupiscenza » perché è naturato dal venir meno della compassione (*karuṇā*). E tutto questo perché? Ma perché ne deriva avversione, cioè distruzione di affetto (*preman*) per la donna amata, naturata a sua volta del venir meno della bene-
P329*a* volenza. Il verbo « nasce » va esteso a tutti i termini della stanza. « Dall'avversione nasce offuscamento », cioè mancanza di allegrezza, essenziato del non esserci della gioia (*muditā*). Lo « stato di confusione mentale », nato dal dissolvimento del piacere, è naturato del venir meno dell'equanimità (*upekṣā*). Quindi, proprio per il non esserci dei quattro sentimenti sublimi,[2] la [mancanza di concupiscenza] è demerito spirituale, non certo merito.

Ma (dirà qui alcuno) che cos'è mai quest'affermazione, che cioè la compassione è caratterizzata da un aumento di concupiscenza, la benevolenza dalla scomparsa dell'odio, la gioia dalla dissoluzione dell'offuscamento e l'equanimità dal piacere immoto? Quest'affermazione, rispondiamo, si trova nel *Buddhakapāla*:[3]

« La compassione è unita col [mutuo] sguardo, la benevolenza con l'abbraccio, la gioia con il contatto della donna, l'equanimità con il piacere immoto che si verifica nel-
l'unione. In tal modo colui che è unito con tale yoga C67
come può essere legato dalla concupiscenza [volgare, ecc.]? ».

« Devi applicare », ecc., grazie alla meditazione del cammino.

Il [Beato] spiega adesso come il piacere immoto trascenda i sentieri della parola.

136. *Una giovinetta non può descrivere il piacere dell'amore senza [aver provato] l'amore stesso. Provato in gioventù l'amore, essa saprà da se stessa [la natura di] tale grande piacere.*

137. *Analogamente, chi è estraneo alla concentrazione non ne può descrivere il piacere; ma, raggiunto nella concentrazione l'immoto, gli* yogin *ne conosceranno la natura da se stessi.*

138. *Perfino gli onniscienti sono in dubbio circa [la vera natura della] conoscenza che nasce dall'immoto. Tuttavia [questo è sicuro]: per il non piacere che ne deriva alla mente bisogna studiarsi di evitare la non concupiscenza.*

Chi ha sperimentato i piaceri d'amore in giovinezza, ne ha personale cognizione. « Estraneo alla concentrazione »: privo della concentrazione concernente la vacuità. In assenza di concupiscenza la mente (*manas*) è priva di piacere e, a causa di questa privazione di piacere, bisogna studiarsi di evitare la non concupiscenza.

[Il Beato] mostra adesso come l'effusione (*cyuti*) soltanto è, per via indiretta, causa della trasmigrazione:

139. *Dall'effusione nasce la non concupiscenza, dalla non concupiscenza nasce il dolore, dal dolore nasce, per gli uomini, la rovina degli elementi, e da essa rovina, com'è stato tramandato, la morte.*

140. *Dalla morte [proviene] per essi una nuova esistenza, di nuovo da essa la morte e di nuovo ancora l'effusione. Così, per gli esseri, l'esistenza fenomenica procede solo dalla nascita della non concupiscenza, non altrimenti.*

1. VP, I, pp. 4-5. Si veda l'Introduzione, p. 73.
2. Si veda sopra, p. 142, nota 3.
3. Questo Tantra ci è pervenuto solo in tibetano. Cfr. il tredicesimo capitolo, intitolato *sems rnam par dag pa'i le'u*, f. 151*b*, ll. 3-4, p. 62.

« Così »: vale a dire la nascita della non concupiscenza[1] si verifica per gli esseri nel modo anzidetto. « Non altrimenti »: se per essi non vi fosse più nascita di non concupiscenza – la quale nascita è causata dall'effusione –, allo-
P329b ra non vi sarebbe più neanche la trasmigrazione, in nessun altro modo. In altre parole la causa di essa è perciò l'effusione soltanto. Stando così le cose, giova perciò evitare la concupiscenza dell'effusione. Ché, com'è stato detto nel *Pañcalakṣābhidhāna*:[2]

« Per l'arresto della nescienza – la quale è "mossa" –, si ha l'arresto della volizione; per l'arresto della volizione, si ha l'arresto della coscienza; per l'arresto della coscienza, si ha l'arresto di nome e forma; per l'arresto di nome e forma, si ha l'arresto delle sei basi; per l'arresto delle sei basi, si ha l'arresto del contatto; per l'arresto del contatto, si ha l'arresto della sensazione; per l'arresto della sensazione, si ha l'arresto della brama; per l'arresto della brama, si ha l'arresto dell'appropriazione; per l'arresto dell'appropriazione, si ha l'arresto dell'esistenza fenomenica; per l'arresto dell'esistenza fenomenica, si ha l'arresto della nascita (*jāti*); e per l'arresto della nascita, si ha l'arresto della vecchiezza e della morte. L'arresto degli aggregati e degli elementi è, per tradizione, la pacificazione. In tal modo, per l'arresto del corpo, si ha l'arresto del soffio vitale; per l'arresto del soffio vitale, si ha l'arresto del *bodhicitta*; per l'arresto del *bodhicitta*, si ha l'arresto dell'effusione (*cyavana*); per l'arresto dell'istante dell'effusione, si ha, per tutti gli esseri corporei, la condizione di Buddha. Similmente, per l'arresto delle passioni (*kleśa*), si ha l'arresto del karma; e, per l'arresto del karma, si ha l'arresto del dolore; e, per l'arresto del dolore, non si ha la nascita delle passioni;[3] senza la nascita delle passioni, non si produce nascita di karma; senza nascita di kar- P330a
ma, non si produce neanche nascita di dolore; e, senza C68
dolore, lo *yogin*, appagato, si dedicherà di continuo al bene delle creature ».

1. Leggiamo, col tibetano, *sattvānām (bhavaḥ) virāgasaṃbhūteḥ*.

2. In tibetano *Bum phrag lnga mngon par brjod par*. Questo titolo si riferisce a una supposta versione del *Hevajratantra* in 500.000 stanze. Cfr. Snellgrove, 1959, vol. I, pp. 15-18 e, sopra, l'Introduzione, p. 65. Il passo figura nella *Hevajratantraṭīkā* (MS C 128, Mf. C 14/6), ff. 52*a*-52*b*.

3. Secondo la *Pratītyasamutpādahṛdayakārikā* attribuita a Nāgarjuna (Gokhale, 1955, pp. 101 sgg.), i dodici momenti della coproduzione condizionata si dividono in tre gruppi chiamati passione (*kleśa*), karma e dolore. Il primo, l'ottavo e il nono membro sono *kleśa*, il secondo e il decimo karma e i restanti sette dolore.

141. [*Lo* yogin] *deve quindi evitare con ogni sforzo la concupiscenza per l'effusione, per cui,* [*evitandola*], *raggiungerà il piacere immoto,* [*liberatosi*] *dai legami della trasmigrazione.*

142. *Perfino un amante, a causa della non concupiscenza, non ricercherà il* Kāmaśāstra.[1] *A maggior ragione ricercherà uno* yogin *dolore nel Tantra da me proclamato?*

« Per cui »: evitando cioè il piacere dell'effusione. Con le parole « perfino un amante », [il Beato] dichiara che bisogna tendere al piacere immoto. « Dolore »: caratterizzato dalla non concupiscenza.

143. *Giovandosi della natura del seme immoto,* [*lo* yogin] *dovrà realizzare l'immoto supremo. Una volta che il sostegno sia divenuto ricetto di effusione, il sostenuto soffre di mancanza di concupiscenza.*

144. *Questo rapporto di sostegno e sostenuto permane fintanto che* [*la mente*] *non abbia raggiunto* [*il piacere*] *immoto. Una volta che* [*la mente*] *lo abbia raggiunto,* [*la diade*] *caratterizzata da sostegno e sostenuto cessa di esistere.*

Caduto che sia il seme nel sostegno, il sostenuto, cioè il piacere, « soffre di mancanza di concupiscenza », di un'interruzione, sicché ciò che è da realizzare è il grande piacere, conseguente all'immobilità (*akṣaratvena*) del seme. Questo rapporto tra le due diverse realtà di sostegno e sostenuto dura fintanto che non si verifica, nella cima della testa, uno stato di pienezza. Ottenuta che abbia la mente, [immersa] in questa pienezza, la condizione di

1. Il senso sembra essere che perfino un uomo preso d'amore non ricercherà il *Kāmaśāstra* che insegna i modi più opportuni per raggiungere il culmine dell'esperienza erotica, perché sa che da ciò deriverà poi non concupiscenza, disgusto per la donna amata.

piacere immoto, allora non è più caratterizzata dalla [differenziazione] in sostegno e sostenuto.[1]

[Il Beato] descrive adesso lo stato di purezza.[2]

145. *Per colui il cui corpo è nato dall'immoto* (akṣara), *e che è pervenuto nella ruota del ciuffo, né l'unione delle due serie delle vocali e delle consonanti, né, o Re,* [*i* mantra *come*] HŪṂ [*ecc.*] *hanno alcuna funzione.*[3]

Qui per «immoto» [s'intende] la conoscenza del supremo immoto piacere.[4] Il corpo che nasce dall'immoto[5] è il corpo che nasce da essa conoscenza, costituito da aggregati, elementi, sensi, organi sensori, ecc. Di colui, dunque, il cui corpo nasce dal supremo immoto, può ben dirsi che è pervenuto alla «ruota del ciuffo» (*ūrṇā*), cioè la ruota della fronte. [In altre parole e] implicitamente (*sāmarthyāt*) si viene a significare con ciò la sedicesima *kalā*, che si trova nella cima della testa. Questa rappresenta, per costui, il sostenuto (*ādheya*). Per lui, il sostegno non sono né la luna, evolutasi dalla serie delle vocali, né il sole, evolutosi dalla serie delle consonanti, uniti assieme (*sampuṭena*), o, se così si vuole, l'unione (*samāyoga*), fusione, spirazione nel canale di mezzo della serie delle vocali o delle consonanti, [dei canali] di sinistra e di destra; né il sostenuto è la divinità principale del *maṇḍala*,

1. Poiché, spiega Bu ston (706, l. 6), si raggiunge una condizione in cui tutte le cose appaiono come indifferenziate (*ro mnyam*) e inseparabili (*dbyer med*) dal puro stato di saggezza.

2. Lo stato di purezza (*vaimalyāvasthā*) è l'ultimo e più elevato dei quattro stati attraverso cui passa lo *yogin* nello «yoga sottile». Si veda l'Introduzione, p. 74.

3. In questa stanza si ribadisce la diversità fra lo yoga dell'*utpannakrama* e quello dell'*utpattikrama*, cioè lo yoga delle divinità (*devatāyoga*). Le varie sillabe (*mantra*) come HŪṂ, PHAṬ, ecc., da cui promanano le diverse divinità qui non hanno più ufficio alcuno. Lo stesso concetto è elaborato nel LKC, V, 127. Questa stanza offre a Puṇḍarīka lo spunto per un lungo excursus, chiamato *Paramākṣarajñānasiddhi* («La dimostrazione della conoscenza del supremo immoto»), dove sono trattati i principali temi del Kālacakra.

4. Questa è la prima spiegazione del termine *akṣara*. Altre interpretazioni sono date sotto, pp. 351 sgg.

5. Si veda VP, I, p. 2, l. 22.

evolutasi dai vari *mantra* come HŪṂ, ecc.;[1] bensì la verità è questa, che per lui il sostegno sono la luna e il sole, che risiedono nei loti (*varaṭaka*) della cima della testa e del gioiello, e il sostenuto è il grande piacere, che pervade tutte le cose. P330*b*

Ché, com'è detto nella *Vimalaprabhā*:

«Del Reggitore, un piede è appoggiato nel sole di sangue [che sta] nella gemma del *vajra* e il secondo nella luna, nel seme [che sta] nella cima della testa – a Lui, sempre infrangibile, impenetrabile, riverito, privo dei tre mondi, a Lui mi inchino».[2]

Il «Reggitore» (*bhartṛ*) è il *bodhicitta* adamantino, il venerabile Kālacakra.[3] Il «piede» (*pada*) è ciò grazie a cui una cosa è raggiunta (*padyate*) o conosciuta, cioè a dire la conoscenza immota.[4] «Appoggiato» (*nyastam*) significa imposto, allo scopo di sopprimere la nescienza. Nel «sole di sangue» [che sta] nella gemma del *vajra*, cioè nel piano del *nirvāṇa* senza appoggio, che corrisponde [nella stanza della *Nāmasaṃgīti*] al piano dell'essenza della terra (*mahīmaṇḍatale*), all'elemento della conoscenza (*jñānadhātu*). Il piede che quivi poggia è il destro, cui si allude [nella *Nāmasaṃgīti*] con l'espressione «occupando il suolo con un piede». «Nella luna, nel seme che sta sulla cima della testa» trascendente i piaceri dell'esistenza, il

1. Si veda VP, I, p. 2, ll. 21-22: «Dopo essermi inchinato a questo Kālacakra, il cui corpo nasce dall'immoto e che è privo dell'unione di Āli e Kāli e dei *mantra* HŪṂ, PHAṬ, ecc.» (*ālikālisamāpattihūṃphaṭkārādivarjitam / akṣarodbhavakāyaṃ ca kālacakraṃ praṇamya tam*). Nel testo del SU il *na* prima di *iṣyate* nega anche *ālikālisamāyogaḥ*, come indica l'espressione di Nāropā, *nāpi*, che suppone un *na* sottinteso precedente.

2. VP, I, p. 3, ll. 5-6. Nei Buddha la situazione è ribaltata rispetto alle persone ordinarie, nel senso che il seme viene a trovarsi nella cima della testa e il sangue nel *vajra*, e non il contrario, si veda sopra, p. 308.

3. Nel commento di questa stanza, Nāropā fa riferimento a una stanza della NS, 122 (= IX, 4) già citata sopra, p. 308: «Egli poggia sull'essenza della terra, occupando il suolo con un piede, egli sta sull'unghia del pollice del piede, occupando la cima del mondo di Brahmā». Un'altra stanza della NS, qui parzialmente citata, è 54 (= VI, 13): «Egli ha raggiunto la riva che sta oltre la trasmigrazione, risiede nella terra desertica, dove non è più nulla da compiere». Secondo l'interpretazione di Nāropā il secondo *pāda* si riferisce alla gemma del *vajra* e il primo all'*uṣṇīṣa*.

4. Si veda sopra, p. 308.

quale corrisponde [nella stanza della *Nāmasaṃgīti*] all'espressione « egli che sta sull'unghia del pollice del piede », e altresì all'elemento della coscienza (*vijñānadhātu*), che consiste nella *kalā* iniziale del desiderio (*prākkāmakalā*).[1] Il piede che quivi poggia è il sinistro [cui si allude nella *Nāmasaṃgīti* con l'espressione] « occupando la cima del mondo di Brahmā ». « Sempre », cioè nei tre tempi. Trascendente com'è gli ostacoli delle impurità, esso è « infrangibile » per opera della spada della nescienza, dell'ignoranza. Essendo trascendente la natura della percezione (*vijñāna*)[2] è « impenetrabile » da parte dei due estremi del percepibile e del percettore. Perché essenziato del grande piacere, è « riverito », cioè [secondo la *Nāmasaṃgīti*] risiede « nella terra desertica, dove non è più nulla da compiere »,[3] cioè nella gemma. Trascendente la condotta del mondo è perciò appunto « privo dei tre mondi »; e, da questo punto di vista, « ha raggiunto la riva che sta oltre la trasmigrazione »,[4] [ossia la cima della testa].

Il senso di tutto ciò è il seguente. Il Beato, l'unico, i cui loti dei piedi sono salutati dai tre mondi, ha come corpo la conoscenza, ed è sostanziato dei sei elementi (*dhātu*), materiati, a loro volta, dai sei canali, su e giù, in stato di
P331*a* arresto. Egli, visto che le due quindicine chiara e scura, essenziate dell'esistenza ordinaria (*bhava*), si trovano in forma non ostacolata, egli, dico, pervade plenilunio e novilunio, coi suoi due piedi, che, naturati di luna e di sole, arrestano le vie della trasmigrazione e del *nirvāṇa* e sono essenziati di vacuità e compassione, costituite rispettivamente da quindici e quindici momenti. Io mi inchino a questi suoi piedi.

1. Nella prima *kalā* della quindicina chiara, la *pratipad* (così Vibhūticandra, *Amṛtakaṇikoddyota*, f. 25*b*: *prāk prathamaṃ kāmakalā śuklapratipatkalā*).

2. Si veda NS, 99 (= VIII, 23).

3. Cioè il *nirvāṇa*. Si veda NS, 54 (= VI, 13).

4. NS, 54 (= VI, 13).

a) Nella [sezione della *Vimalaprabhā* chiamata] « La dimostrazione della conoscenza del supremo immoto »,[1]
con la parola « immoto » si designa anche lì la conoscenza C69
del supremo immoto piacere, [nel senso] di Vajrasattva.[2]

b) Con il nome di « conoscenza del supremo immoto » è chiamato anche il *mantra*, che funge da protezione per la mente. Ché, com'è detto nel *Mūlatantra*:

« Il *mantra* è così detto perché funge da protezione (*trāṇa*) per gli elementi corpo, parola e mente. Con la parola *mantra* si designa la conoscenza della vacuità, immota. Il *mantra*, costituito di meriti spirituali (*puṇya*) e di conoscenza, è naturato di vacuità e di compassione ».

c) La conoscenza spirituale suprema si chiama *prajñāpāramitā* e così pure grande *mudrā*, chiarolucente per natura, materiata del diletto innato, consistente in uno stato di pienezza, emanazione diretta (*niḥṣyanda*) dell'elemento dei *dharma*, chiamata dai Vittoriosi con il nome di corpo innato.[3] Queste due madri del Vajrasattva e del Buddha sono incomprensibili (*agocarau*) ai sensi, che sono coprodotti condizionatamente, e comprensibili [soltanto] per mezzo dei sensi divini. Esse sono naturate del piacere supremo, immoto, trascendenti la natura degli atomi, simili a un'immagine magica in uno specchio o a un sogno, essenziate del supremo immoto.

d) Qui gli « immoti » sono il colore, la sensazione, il nome, la volizione e la coscienza (*vijñāna*), che, privi di ostacoli, sono appunto detti i « cinque immoti », i « cinque

1. Nel quinto capitolo della *Vimalaprabhā*, dopo la stanza 127 del LKC. La lunga esposizione così intitolata occupa i ff. 186*b*-206*b* del manoscritto di Calcutta. Nelle righe seguenti, fino a p. 353, Nāropā riproduce, con poche varianti, il testo di Puṇḍarīka.

2. Si veda VP, V, 127, f. 186*b*, ll. 7 sgg.

3. Di queste due conoscenze, tutte e due valide (tutte le altre conoscenze sono non conoscenze) si fa cenno anche nella VP, II, p. 221, ll. 21-22: « Una [di esse] è la conoscenza spirituale, priva di rappresentazioni differenziate, la vacuità provvista di tutti gli aspetti, e l'altra l'immoto, cioè la conoscenza senza appoggio, naturata del piacere senza macchia (*anāsrava*) ».

P331b grandi vuoti ».[1] Similmente, chiamati « cinque immoti » sono anche gli elementi terra, acqua, fuoco, aria, etere, senza ostacoli. I « sei immoti » sono l'occhio, l'orecchio, l'odorato, la lingua, il corpo e la mente, [anch'essi] senza ostacoli, privi cioè della percezione dei loro rispettivi oggetti. Con il nome di « sei immoti » sono anche chiamati il colore, il suono, il profumo, il sapore, il tatto e i *dharma*, [anch'essi] senza ostacoli. Questi aggregati, elementi e basi, in uno stato di intima fusione (*ekasamarasībhūtāni*) [e quindi senza ostacoli], sono il « vuoto di *bindu* » (*binduśūnya*).

e) Il *bindu* stesso poi, non essendo effuso, è chiamato col nome di « supremo immoto ».

f) Il supremo immoto è anche la sillaba A. Nato dalla sillaba A, perfettamente risvegliato, naturato di saggezza e di mezzo, il Vajrasattva, il piano neutro, è chiamato col nome di corpo innato. Egli è [ugualmente] dotato di conoscenza e di conoscibile, in quanto causa e frutto sono [in Lui] indivisi. Costui è Kālacakra, beato, il piano del supremo immoto piacere, ché, com'è detto nella *Nāmasaṃgīti*:

« Generatore del senso di tutti i *mantra*, il grande *bindu*, trascendente l'immoto, il grande vuoto (*mahāśūnya*) dai cinque immoti, il vuoto di *bindu* (*binduśūnya*) dai sei immoti ».

E così pure nel *Mūlatantra*:

« "L'Elemento dei *dharma* (*dharmadhātu*), il grande immoto, è chiamato col nome di A. Esso è la matrice adamantina dei Vittoriosi, la causa di corpo, parola e mente". Vale a dire:[1] "Il Beato Buddha, perfettamente risvegliato, nasce dalla sillaba A. La sillaba A è la prima di tutte le lettere, è dotato di un grande significato, è la sillaba suprema; essa è il grande respiro, è priva di nascita, non può essere pronunciata da parola, è la causa primaria di ogni parola, è chiarolucente in tutte le parole".

« La matrice adamantina dei corpi dei Vittoriosi è C70
[quel principio] da cui nascono corpo, parola e mente,
naturata dall'infrangibile essenza di questi tre *vajra*. Il P332a
luogo di nascita dei Buddha, che hanno come qualità la signoria su tutte le cose, ecc., è chiamato con il nome di *dharmodaya*[2] supremo, essenziato di meriti spirituali e di conoscenza ».

LA CRITICA DEL RAPPORTO DI CAUSA ED EFFETTO (STANZE 146-60)

Dopo aver riassunto con ciò il membro [dello yoga detto] concentrazione (*samādhi*), [il Beato] espone adesso la relazione tra causa e frutto, dal punto di vista della verità relativa, dicendo:[3]

146. *L'immagine, nata dal vuoto, è la causa, e il piacere, nato dall'immoto, è il frutto. La causa è improntata dal frutto e il frutto è improntato dalla causa.*

« L'immagine », caratterizzata da tutti gli aspetti, nata dal vuoto, dall'etere, è la causa, e « il piacere » nato dal seme (*śukra*) immoto è il frutto. Ora la causa, [consistente, come si è visto, nella vacuità], è improntata (*mudrita*) dal frutto, cioè dal piacere privo di impurità (*anāśrava*), è resa [in altre parole] uguale al piacere – ché anche la

1. Nelle linee seguenti Nāropā spiega il termine *akṣara* in base a una stanza famosa della NS, 144 (= X, 2), citata sotto, che egli interpreta seguendo Puṇḍarīka, il quale ne tratta diffusamente nel commento alla stanza I, 2 del LKC. Secondo Puṇḍarīka e Nāropā, che lo segue semplificandolo, i cinque immoti del grande vuoto sono i cinque aggregati e i cinque elementi, privi di ostacoli. I sei immoti del « vuoto di *bindu* » sono i sei organi di senso, privi di ostacoli, cioè le dodici basi (*āyatana*) e così pure i sei elementi (i cinque precedenti più la conoscenza, *jñāna*) e i sei aggregati (i cinque precedenti più la conoscenza, *jñāna*), privi, naturalmente, di ostacoli. Il « grande vuoto » dai cinque immoti rappresenta il principio maschile, *vajra* o *kuliśa*, la sillaba VAṂ, ed è essenziato di compassione senza appoggio (*nirālambakaruṇā*), e il « vuoto di *bindu* » il principio femminile, l'origine degli elementi (*dharmodaya*), il sostegno del *vajra*, la sillaba E, ed è essenziato di vacuità con appoggio (*sālambaśūnyatā*). Si veda su tutto ciò VP, I, pp. 48-49.

1. Questa e la stanza seguente sono in realtà NS, 28-29 (= V, 1, 2), inserite nel *Mūlakālacakra*.

2. Il *dharmodaya*, « fonte dei *dharma* », in tibetano *chos kun 'byung ba*, è simbolicamente la matrice; si veda l'Introduzione, p. 43.

3. « Adesso il Beato espone dal punto di vista della verità relativa la relazione di causa ed effetto propria della conoscenza non duale e priva di rappresentazioni differenziate » (*Ṭippaṇī*).

causa è naturata di piacere –, e [il frutto, cioè] il piacere privo di impurità, è improntato dalla causa, la quale è siffatta – ché anch'esso è naturato di vacuità con appoggio.[1] [Causa e frutto formano perciò in realtà] una non dualità, caratterizzata da vacuità e compassione, sicché il [Beato] dice:

147. *La vacuità, che sostiene l'immagine, è la causa, e la compassione, che sostiene l'immoto, è il frutto. L'unità di vacuità e compassione è il* bodhicitta *non effuso.*

La causa è la mente che sostiene l'immagine, cioè la vacuità con appoggio (*sālamba*), e il frutto [la mente stessa] che sostiene l'immoto, cioè la compassione senza appoggio.[2] Il non essere separati, l'unità di questa vacuità e compassione è appunto il *bodhicitta* che viene chiamato con il nome di «non effuso» (*acyuta*), e [nessun'altra forma di piacere] mosso o vibrante, nato da una *mudrā* d'azione (*karmamudrā*) o da una *mudrā* di conoscenza (*jñānamudrā*).

148. *L'immagine è priva di* nirvāṇa *e l'immoto trascende la trasmigrazione. Tra essi due c'è un'unità suprema, senza dualità, priva di eternità e di cessazione.*

Questa realtà è esente da cessazione e da trasmigrazione e pertanto [il Beato] dice come essa immagine sia «priva di *nirvāṇa*» – [nella sua forma, s'intende], materiale –, e come l'immoto, cioè il grande piacere privo di impurità, «trascenda la trasmigrazione», caratterizzata da un piacere mosso. Tra esse due realtà, l'immagine e l'immoto, «c'è un'unità suprema», eminentissima, «sen-
P332*b* za dualità», e per questo appunto [il Beato] aggiunge «priva di eternità e di cessazione».

1. In altre parole la causa, cioè il vuoto, e il frutto, cioè il piacere, sono a loro volta essenziati l'una di piacere e l'altro di vuoto. Si veda sotto, SU, stanza 147, e l'Introduzione, p. 34. Il tema *mudr-*, «improntare», «caratterizzare», applicato al frutto e alla causa, ricorre in senso analogo nel GSU, stanza 78*ab*: *phalena hetum āmudrya phalam āmudrya hetunā*, «Improntati che siano la causa col frutto ed il frutto con la causa».

2. Se la vacuità non fosse dotata di appoggio, si cadrebbe nel nichilismo, e se la compassione fosse dotata di appoggio, nel materialismo.

Di tutto ciò [il Beato] espone adesso la ragione, dicendo:

149. *Perché ha, come carattere, quello di nascere dal non essere, non c'è, dell'immagine, non essere; e perché ha, come carattere, quello di nascere dall'essere, non c'è, dell'immoto, essere.*

150. *La perfetta unione di essere e non essere è il* vajrayoga, *senza dualità, supremo, privo di forma e di non forma, simile a un'immagine magica in uno specchio.*

151. *L'immagine non si immerge nell'esistenza fenomenica, né l'immoto nel* nirvāṇa. *[La realtà vera] è un piano neutro, supremo, pacificato, abbracciato vicendevolmente da ambedue.*

Dell'immagine, consistente in un'apparenza davanti alla nostra propria mente di tutti gli aspetti, come mai non c'è non essere, cioè cessazione?[1] «Perché ha, come carattere, quello di nascere dal non essere», in quanto, cioè, questa immagine, la quale, comprensiva dei tre mondi e dei tre tempi, può essere oggetto soltanto di personale esperienza, nasce dal non essere, cioè dal vuoto, da un etere puro, immacolato. Ché, come [il Beato] dirà qui nel testo di base (*mūlatantra*): «... in virtù della pratica costante della detta immagine, che nasce dal vuoto».[2] E dell'immoto, del piacere privo di impurità, come mai non c'è essere (*bhāva*)? «Perché ha, come carattere, quello di nascere dall'essere», in quanto, cioè, nasce dall'essere caratterizzato dalla [detta] immagine che si riflette [nella mente]. Tutto ciò [il Beato] lo chiarificherà con la stanza che comincia con le parole: «La saggezza non nasce da causa».[3]

[La frase «perché ha, come carattere, quello di nascere dall'essere» può essere interpretata anche altrimenti], in questo senso: «perché il piacere privo di impurità, diver-

1. Di essa immagine non può essere non essere, cessazione, in quanto è già non essere, né può essere essere, positivamente considerato, perché l'essere da cui nasce è un semplice riflesso, di cui non si può dire né che è né che non è.

2. SU, stanza 158*cd*.

3. SU, stanza 152.

so da quello del mondo, nasce dall'essere, consistente [in questo caso] nel seme diretto verso l'alto, a partire dalla gemma». L'essere e il non essere sono stati così definiti. L'unione, la fusione (*mīlana*) di essi due, cioè della vacuità e della compassione, essenziati di verità relativa e di verità assoluta, è lo yoga adamantino, il quale a sua volta è non dualità, chiamato col nome di «due in uno» (*yuganaddha*), l'immoto. Questa la verità.

Ché, come ha detto il venerabile Āryadeva nel *Sūtaka*:

«Ciò che realmente esiste, questa è la realtà. Ma che cos'è, o Beato, quello che realmente esiste e che così viene detto? Ciò che è incontrovertibile (*avisaṃvādaka*),[1] questo è ciò che realmente esiste. E che cos'è ciò che è in-
P333*a* controvertibile? La concentrazione chiamata col nome di "principio di realtà" (*bhūtanaya*). E che cos'è questa con-
C71 centrazione così chiamata? L'unificazione delle due verità, tale l'anzidetta concentrazione. E che cosa sono, o Beato, queste due verità? La prima è la verità relativa, e la seconda la verità assoluta».[2]

Questa la ragione per cui [nella stanza 150] viene detto «privo di forma e di non forma». Nel rito magico della *pratisenā*, dove si vede apparire un corpo in uno specchio,[3] ecc., non sono presenti né i caratteri della forma, dal momento che non c'è un'unione materiale di atomi, né quelli della non forma, perché quanto si percepisce può difficilmente essere negato. L'immagine perciò non «s'immerge nell'esistenza fenomenica», nella trasmigrazione, né l'immoto s'immerge nel *nirvāṇa*, cioè nell'annichilamento. La realtà è «abbracciata vicendevolmente da ambedue», «pacificata», inalterata (*avikārin*) perché priva delle alterazioni dovute ai sensi. Essa invero è essenziata di ambedue, è il «piano neutro», a causa dell'assenza dei due estremi costituiti dalla saggezza e dal mezzo presi nel loro isolamento (*kevala*), «suprema», cioè eminentissima, perché diversa da tutte le cose del mondo.

Ma (dirà alcuno), visto che lo stato innato nasce dalla grande *mudrā*, esso sarà allora causato e la grande *mudrā*

1. Non contraddetto, non delusivo, non soggetto a contraddizione, vero, non ingannatore. Si veda Nāgārjuna, *Acintyastava*, 41; PV, I, 1.

2. *Caryāmelāpakapradīpa*, f. 65*a*, ll. 3-7.

3. Si veda sopra, SU, stanza 29, p. 263.

sarà di esso la causa, sicché, stando così le cose, la diade causa e frutto non è affatto superata. Non solo, ma, come la grande *mudrā*, cause saranno anche la *mudrā* d'azione e la *mudrā* di conoscenza. Che differenza ci sarà infatti tra esse e la grande *mudrā*? [Per rispondere a questa obiezione il Beato] dice:

152. *Non nascendo la saggezza da causa, anche il frutto nato dalla saggezza, nato* [*cioè*] *dalla saggezza come causa, non nascendo la saggezza da causa, non nasce da causa.*[1]

La saggezza, caratterizzata dall'immagine, consiste nella conoscenza di tutti gli aspetti e si identifica con la vacuità di tutti gli elementi. Essa non proviene da una causa, non è nata.[2] In realtà dunque, essendo la causa (*prakṛti*) non nata, anche il frutto nato da essa causa, cioè dal- P333*b*
la saggezza (*prajñāhetūdbhava*), chiamato [nella stanza] con il nome di «nato dalla saggezza» (*prajñājāta*), anch'esso, dico, «non nasce da causa», non nasce dalla saggezza come causa. E perché? Ma perché la saggezza non nasce in realtà da causa. Visto infatti che la saggezza non nasce da causa, come può, dico, il suo frutto, chiamato con il nome di con-nato (*sahaja*)[3] nascere da causa? Il concetto di causa è stato infatti già rifiutato più indietro.

153. *Perciò la conoscenza,* [*cioè*] *la conoscenza della saggezza senza superiore, non nasce da causa. La causa e il frutto non possono essere vicendevolmente improntati l'uno dall'altro.*

«Perciò», cioè per questo motivo, la conoscenza immota, che si identifica con la conoscenza della saggezza,

1. «La saggezza è la vacuità, dotata di tutti gli ottimi aspetti. La causa è caratterizzata dall'essere, dal non essere, da ambedue o dalla negazione di ambedue. Il frutto è ciò che si adopera per il bene del mondo, lo stato di Buddha caratterizzato dalla compassione senza appoggio. Ché, com'è detto nel *Hevajra* di 500.000 stanze: "La vacuità, dotata di tutti gli ottimi aspetti, è la causa sin dal principio. Dopo si ha il frutto, che consiste nella compassione senza appoggio e si adopera per il bene del mondo". Perciò, essendo la causa priva di natura propria e logicamente inesistente, anche il frutto non è nato da causa» (*Ṭippaṇī*).

2. Nella stanza l'espressione *prajñāhetor ajātatvāt* è intesa da Nāropā come una sorta di composto, cioè *prajñāyā hetor ajātatvāt*.

3. Si veda sotto, SU, stanza 159.

« non nasce da causa », e quindi, non essendoci un rapporto di causa ed effetto, né la causa può essere improntata dall'effetto e non altro (*eva*), né l'effetto dalla causa e non altro, « vicendevolmente »; né la causa dall'effetto e altro (*api*), né l'effetto dalla causa e altro (*api*), « vicendevolmente ».

E perché mai? A questa domanda, [il Beato] risponde dicendo:

154. *La causa e il frutto sono tutti e due coprodotti condizionatamente. L'immagine è improntata dall'uno e dall'altro,*[1] *non è né nata né estinta.*

155. *La saggezza è completamente estinta e il supremo immoto è [sempre] nato. Essi, privi [della natura] di causa e di frutto, non sono improntati l'uno dall'altro.*

Mentre la causa e l'effetto sono coprodotti condizionatamente e quindi esistono dal punto di vista della verità relativa (*saṃvṛti*), [la conoscenza di cui s'è parlato] trascende il mondo ed è come tale senza principio e senza fine. Per questa ragione, l'immagine (*bimba*) è caratterizzata dall'uno e dall'altro, è cioè inseparata da ambedue, si identifica con il « due in uno » (*yuganaddha*), « non è né nata né estinta », è cioè priva di nascita e di fine. Ché, com'è stato detto, « sia che s'abbia nascita dei Tathāgata, sia che non s'abbia nascita dei Tathāgata, la natura essenziale (*dharmatā*) dei *dharma* permane uguale a se stessa ».[2] Di questa immagine poi da ambedue inseparata, la parte saggezza (*prajñābhāga*), poiché è pacificata da sempre (*ādiśāntatvāt*), è perennemente non nata (*nityānutpanna*), e la parte mezzo, poiché è oggetto di personale esperienza, è sempre levata [sull'orizzonte], sicché anche per que-
P334a

1. La lezione *anyonyamudritam*, nel testo mūla, è confermata sia dal commento di Nāropā, sia dalle traduzioni tibetane. Sembra tuttavia che la lezione *anyonyāmudritam* (« non è improntata né dall'uno né dall'altro ») sarebbe stata più congrua con le stanze 153 e 155 (*na parasparamudraṇam*). Si veda tuttavia sopra, stanza 151, *anyonyāliṅgitam*, « abbracciato vicendevolmente da ambedue ».

2. Citazione più volte ricorrente anche nel canone pāli: si veda per esempio, SN, vol. II, p. 25 (*uppādā vā tathāgatānam anuppādā vā tathāgatānaṃ ṭhitā va sā dhātu dhamma-ṭṭhitatā*, ecc.).

sto non v'è tra esse due né rapporto di causa ed effetto, né vicendevole improntazione.[1]

A prova poi di questa non improntazione vicendevole, [il Beato] adduce adesso un altro argomento (*yukti*) dicendo:

156. *Qui,*[2] *nei riguardi di questa realtà non nata e non estinta, la visione del conoscibile è parte della nostra stessa mente e non di altro, in ragione del fatto che [la nostra mente] separa da sé il conoscibile [solo apparentemente] esterno.*[3]

Una realtà esteriore separata dagli aspetti (*ākāra*) [che assume] la conoscenza non esiste, e quindi quanto si percepisce non è altro che il nostro pensiero stesso (*svacittam eva*) che si proietta diviso al di fuori [in tutti i vari] aspetti dei tre mondi, nessun'altra cosa diversa da esso. Per lo *yogin*, allora (*tadānīm*),[4] non v'è infatti falsa immaginazione di divisione fra sé ed altro. Ché, com'è detto nel *Hevajratantra*:

« In quell'istante, egli diventa un corpo unico con i cieli, con gli inferni e con i mortali, né è in verità ostacolato dal falso immaginare [caratterizzato dalla] distinzione in sé ed altri ».[5]

L'espressione « in ragione del fatto che [la nostra stessa mente] separa da sé il conoscibile [solo apparentemente] esterno » [si riferisce al pensiero] che ha separato da sé il conoscibile esterno. C72

Con la stanza che inizia con le parole « perciò », ecc., si riassume [quanto è stato detto].

1. Ossia: tra una cosa che è estinta da sempre e una cosa che esiste da sempre non può sussistere nessun rapporto di causa ed effetto, ecc.

2. « Ma se le cose (*dharma*) non sono nate né estinte, come si giustifica allora l'esperienza comune, che si basa sulla conoscenza e sul conoscibile? Ecco quindi che il Beato dice: [stanza 156] » (*Ṭippaṇī*).

3. Si veda il verso del *Laṅkāvatāra*, p. 326, v. 489 citato da Kamalaśīla, *Bhāvanākrama*, I (Tucci, 1958) p. 203: *bahirdhā nāsti vai rūpaṃ svacittaṃ dṛśyate bahiḥ*, « Al di fuori, non esiste realtà materiale, ma è la nostra stessa mente che appare come realtà esteriore ».

4. Nel momento, cioè, della realizzazione.

5. HT, I, 8, 53.

157. *Perciò una cosa è assolutamente impotente a imprimere il proprio carattere su se stessa. Una grande spada può forse recidere se stessa col filo della sua lama?*

Le parole « una grande spada può forse recidere » costituiscono l'esempio.[1]

« Ma (dirà qui alcuno), visto che la grande *mudrā* è non nata (*ajāta*), di essa non può logicamente manifestarsi frutto alcuno; di un elemento che non è nato, qualunque esso sia, non si percepisce infatti da parte di nessuno alcun frutto ». Per rispondere a quest'obiezione, [il Beato] dice:

158. *A quel modo che nell'unione in sogno con la figlia di una donna sterile può provarsi piacere, così noi [proviamo piacere] in virtù della pratica costante della detta immagine, che nasce dal vuoto.*

« Nell'unione, in sogno, con la figlia d'una donna sterile » – [figlia quindi] mai nata – « può pur provarsi piacere ». [Simile a] ciò è il piacere innato provato dagli *yogin*, piacere che risulta appunto (*phalarūpa*) dalla pratica costante (*sevā*) della detta immagine, che nasce dal vuoto. [Questo piacere] non nato dalla saggezza, dai mezzi salvifici o dagli organi di senso [fisici], bensì dalla grande *mudrā*,[2] privo di ostacoli così come l'etere, presente in tutti gli esseri, non può certo essere sperimentato dagli ignoranti.[3]

P334*b* « Ma (dirà alcuno)[4] dal Tathāgata è stato detto che, non essendoci aggregati, elementi e basi, la conoscenza della saggezza (*prajñājñāna*), priva perciò appunto dell'unione dei due organi [maschile e femminile], non può essere oggetto di personale esperienza (*svasaṃvedya*), non

1. Si veda sopra, p. 282, nota 2.

2. Si espunge *iva* dopo *mahāmudrāsamutpannam* e così si traduce. Mantenendo *iva* la traduzione sarebbe « e nato, per così dire (*iva*), dalla grande *mudrā* ».

3. Si intenda « da coloro che non conoscono le cose secondo realtà ».

4. Tutto il passo seguente, fino a p. 362 (« oggetto di personale esperienza da parte degli *yogin* ») è tratto *verbatim* dalla VP, V, 127, ff. 196*b*, l. 4-197*a*, l. 2.

potendoci essere, evidentemente, deflusso del seme (*acyutatvāt*).[1] [Analogamente], in che modo mai, essendo [tutto] un riflesso del proprio pensiero, appoggiandosi [proprio] su questo pensiero, può uno [*yogin*] rendere questo stesso pensiero senza ostacoli e fruire [così] della conoscenza del grande immoto piacere? Infatti, non esiste un corpo costituito da un raggruppamento (*saṃdoha*) di atomi. Tutto ciò è contrario alla logica (*viparīta*), un po' come dire che Devadatta, montato a cavalcioni di se stesso, va al villaggio.

« Taluni possono forse pensare così, nel qual caso la nostra risposta è la seguente. Quanto qui possono dire taluni sprovveduti (*mūrkha*), che cioè senza aggregati, elementi e basi, costituiti di atomi [materiali], la conoscenza della saggezza (*prajñājñāna*) non può essere oggetto di personale esperienza per virtù del pensiero soltanto (*cittamātreṇa*), questo non è vero. E perché? A causa delle impressioni latenti del pensiero [stesso le quali] vanno e vengono (*āgantuka*). Qui i cosiddetti aggregati, gli elementi e le basi non sono altro che un'impressione mentale avventizia; in virtù di essa si fanno strada nella mente le impressioni mentali di piacere e di dolore e non certo – se si esaminano le cose dal punto di vista della realtà vera – in virtù di una brutta offesa (*kṣudropadraveṇa*) ricevuta da questo nostro corpo. Qui, mentre si sogna, [questo nostro] corpo, costituito da un raggruppamento di atomi materiali, sta lungo disteso, né riceve alcuna offesa [materiale], a causa della quale entri dolore nella mente. Ora è cosa ben nota a tutti che, appunto sognando, si fa manifesto un altro corpo, costituito da impressioni mentali, privo di aggregati di atomi [materiali]. È che quest'altro corpo si reca, [per esempio] altrove; e P335*a*
che mentre questo corpo si reca così altrove, riceve offesa (*upadrava*) da parte di ladroni, ecc. e che per via di questa offesa entra nella mente dolore, per cui [chi così sogna] si mette per il dolore a gridare aiuto. Cosa invero straordinaria (*mahad adbhutam*) questa, che senza un cor-

1. Il senso sembra essere questo: non essendoci aggregati, ecc., non ci possono essere neanche i due organi di senso maschile e femminile, e, non essendoci tutto ciò, non ci può essere neanche il deflusso (*cyuti*) del seme dall'*uṣṇīṣa* fino alla gemma del *vajra*. Si veda VP, V, 127, f. 195*a*, ll. 5 sgg.

po [vero e proprio] e senza ladroni, ecc., [reali] si verifichi tuttavia una sensazione di dolore (*duḥkhajñāna*), oggetto di personale esperienza! Analogamente, nel sogno, grazie a un intenso godimento amoroso, può entrare nella mente piacere. Cosa invero meravigliosa (*āścarya*) questa, che senza un corpo [vero e proprio] e senza godimenti amorosi [reali], gli esseri sperimentino tuttavia una sensazione di piacere nella mente, oggetto di personale esperienza! Di questa conoscenza, che è pure d'ordine limitato (*prādeśika*), neanche gli stessi dotti riescono a dare soddisfacente spiegazione. A maggior ragione gente indotta e sprovveduta (*mūrkha*) non può certo sceverare e spiegare soddisfacentemente la conoscenza del sommo, immoto piacere, fausto da ogni parte,[1] trascendente le impressioni mentali proprie della trasmigrazione, suscitato da impressioni mentali attinenti al *nirvāṇa*, oggetto di personale esperienza da parte degli *yogin* ».

Si è detto precedentemente che la [suprema realtà] è indivisa dalla saggezza e dal mezzo. Quest'affermazione, dal punto di vista della realtà vera, non è tuttavia corretta, e quindi [il Beato] dice:

159. *Non c'è saggezza né mezzo, [ma] questo [essere di cui si parla] è innato [letteralmente: « con-nato »] insieme con la saggezza, perfettamente pieno di piacere, privo di ogni sorta di ostacoli.*

160. *Esso è privo di ostacoli come l'etere, privo di organi di senso e dei [relativi] oggetti, presente, in ogni parte, in tutti gli esseri, infrangibile, privo di scissioni.*

Non vi sono categorie separate, a sé stanti, come la saggezza e il mezzo, grazie a cui possa dirsi che il *bodhicitta* è
C73 da esse indiviso. Lo stato [supremo di cui si parla] non

1. *Samantabhadra* (tibetano *kun tu bzang po*). Questo termine si ritrova anche nella letteratura tibetana del sistema dell'Atiyoga, tramandato nelle due scuole dei Rnying ma pa e dei Bon po. Quivi esso assume grandissima importanza, diventando il simbolo del Buddha supremo, della realtà assoluta, immota, trascendente il *saṃsāra* e il *nirvāṇa*. Cfr. Tucci, 1980, p. 82; Snellgrove, 1987, pp. 206, 284, 398; Orofino, 1990, pp. 61, 81 nota.

può essere infatti conosciuto dagli *yogin* principianti. Lo stesso termine *sahaja* [« innato »], si deve a questo, [che ciò a cui si riferisce] nasce insieme con la saggezza, con la mente (*dhī*). [Quest'essere] è in possesso di una condizione « perfettamente », dappertutto (*ā samantāt*), « piena di piacere », e in quanto tale dev'essere considerato e spiegato (*nirṇeya*) come « privo di tutti gli ostacoli », costituiti dal conoscibile e dalle passioni come la concupiscenza,
ecc. La mancanza di ogni contatto [con gli organi di sen- P335b
so] come le mani, ecc., e l'assenza del percepibile e del percettore fa sì che esso sia « privo di organi di senso e dei [relativi] oggetti ». Esso è, inoltre, onnipervadente, conosce in ogni parte tutti gli aspetti e quindi è presente in tutti gli esseri, in tutti e tre i tempi. Esso trascende la natura (*dharmatā*) materiale degli atomi e per questo appunto è « infrangibile » da parte del coltello della nescienza (*avidyā*), della non conoscenza; e perché trascende la natura della conoscenza differenziata (*vijñāna*), non può essere scisso dai due estremi (*koṭi*) del percepibile e del percettore ed è quindi privo di scissioni [o differenziazioni].

6. I SEI ESSERI SOVRAMONDANI E LE SEI FAMIGLIE

DESCRIZIONE DEI SEI ESSERI SOVRAMONDANI (STANZE 161-69)

Nelle tre stanze che seguono, a cominciare dalla parola « autogenito » (*svayaṃbhū*) si espongono, in riassunto, i sei esseri trascendenti il mondo.

161. *Egli è l'Essere adamantino, autogenito, dal grande fine, supremo, immoto; egli è il grande Essere, dalla grande concupiscenza, rallegratore di tutti gli esseri.*

162. *Egli è il Bodhisattva, il grande odio, distruttore delle passioni, il gran nemico; egli è l'Essere di impegno, il grande offuscamento, distruttore dell'offuscamento degli offuscati.*

163. *Egli è lo Yoga adamantino, dalla grande ira, il grande nemico dei demoni infuriati; egli è la Ruota del Tempo* (kālacakra), *la grande bramosia, distruttore delle bramosie mosse.*

Perché è immune da nascita e arresto (*nirodha*), per questo è « autogenito »; e perché fa il bene del mondo, è « dotato d'un grande fine » (*mahārtha*). Di mano in mano che passa per le sei ruote, dalle parti segrete alla cima della testa, [lo *yogin*] prende i sei nomi di Essere adamantino, grande Essere, Essere d'illuminazione (*bodhisattva*),

Essere di impegno (*samayasattva*), Yoga adamantino e Ruota del Tempo.[1]

La spiegazione (*nirdeśa*) [di ciò] comincia con le parole « Il *vajra* », ecc.:

164. *Il* vajra *è infrangibile, e quindi il Beato lo ha qui chiamato « dotato di grande fine ». L'essere [che è] unità dei tre mondi è noto col nome di supremo immoto.*

165. *[L'essere che] è pieno di piacere supremo immoto, perfettamente pieno di [tutte] le terre, è il grande Essere, la grande concupiscenza, rallegratore di tutti gli esseri.*

166. *Quell'Essere che sta immobile nell'illuminazione è il Bodhisattva, il grande odio, il gran nemico delle torme degli odi, cioè le passioni, ecc.*

167. *L'impegno è il divoramento, [cioè la] non effusione dell'ambrosia lunare, del seme. L'Essere di impegno deve il suo nome a questo e distrugge l'offuscamento degli offuscati.*

1. Gli epiteti dei « sei esseri » sono perlopiù tratti dalla *Nāmasaṃgīti*:

stanza 161:	*Svayaṃbhū*: 10 (= I, 10); 61 (= VI, 20)
	Vajrasattva: 71 (= VII, 5)
	Mahārtha: 28 (= V, 1)
	Paramākṣara: 28 (= V, I); 111 (= VIII, 35)
	Mahārāga: 30 (= V, 3)
	Mahāsattva: 71 (= VII, 5); 154 (= X, 12)
	Sarvasattvaratiṃkara: 30 (= VI, 3)
stanza 162:	*Bodhisattva*: 154 (= X, 12)
	Mahādveṣa: 30 (= V, 3)
	Mahāripu: 30 (= V, 3) (*sarvakleśamahāripu*)
	Mahāripu: 103 (= VIII, 27) (*kleśavyādhimahāripu*)
	Mahāmoha: 31 (= V, 4) (*mahāmahamahāmoha*)
	Mūḍhadhīmohasūdana: 31 (= V, 4)
stanza 163:	*Mahākrodha*: 31 (= V, 4)
	Mahālobha: 32 (= V, 5)
stanza 166:	*Acala*: 58 (= VI, 17)
stanza 172:	*Krodharāj*: 67 (= VII, 1)
	Ṣaṇmukha: 67 (= VII, 1)
	Bhīma: 67 (= VII, 1)

168. *[Lo Yoga adamantino] è l'unità di tutti i* vajra *con la saggezza, con i corpi e con gli immoti. Egli è dotato di grande ira ed è il grande nemico dei Māra infuriati.*

169. *[Kālacakra] attraverso il mezzo del grande piacere non mosso non lascia mai di fare il bene delle creature. Egli è il liberatore delle creature, la grande bramosia, distruttore della bramosia mossa.*

Il *vajra* è l'immagine vuota (*śūnyabimba*) e, poiché è infrangibile (*abhedya*), [il Beato] nel sunto lo ha chiamato « dotato di grande fine ».[1]

1) L'essere (*sattva*) consiste nell'unità di corpo, parola e mente, è costituito dai tre mondi del desiderio, ecc.[2] L'espressione « supremo immoto » nel sunto si riferisce a questo essere. Tale la spiegazione del termine « Essere adamantino ». Oppure, per « *vajra* infrangibile » può intendersi la conoscenza del sommo piacere, intima fusione di corpo, parola e mente, e per *sattva* il conoscibile, cioè l'unità delle tre forme di esistenza (*tribhavasya*).[3] L'unione di essi due [*vajra* e *sattva*] è suprema, immota. P336*a*

2) [Il « grande Essere » è così detto perché] è grande e, in questo senso, essendo pieno di grande piacere, è indicato nel sunto [stanza 161*c*] come « grande concupiscenza » e, avendo mandato a compimento le terre, come « rallegratore di tutti gli esseri ». Tale il grande Essere.

Oppure, la parola « grande » può essere intesa nel senso del piacere supremo, immoto. L'Essere che è [insieme] pieno di esso e delle terre è il grande Essere.

3) Il Bodhisattva è così detto perché sta incrollabile nella ruota del *dharma*, cioè nell'illuminazione (*bodhi*), la quale è essenziata di vacuità e di compassione, ed è indicato nel sunto [stanza 162*a*] come il « grande odio », perché sconfigge le torme degli odi, cioè le passioni, ecc., e [come] grande nemico; « quell'Essere », cioè il Bodhisattva.

4) « L'impegno è il divoramento » del seme chiamato

1. Leggiamo nel testo *tasmān mahārtham āhoddeśe*.
2. Il primo e terzo *pāda* della stanza 164 sono uguali a HT, I, 1, 4*a* e 4*b*.
3. I tre mondi del desiderio, della forma e quello privo di forma.

« ambrosia lunare ». [Questo impegno consiste nella] non effusione del piacere. Colui che osserva questo impegno e che, perché vince l'offuscamento, è indicato [nel sunto, stanza 162*c*] come il « grande offuscamento », « distruttore dell'offuscamento degli offuscati », costui, appunto per questo, è l'Essere di impegno.

5) Dei *vajrà* del corpo, ecc., c'è unità (*ekatva*), unione (*yoga*) « con la saggezza », cioè con l'immagine (*bimba*) e con i *bindu* immoti. Colui che [gode di questa unione e che], perché vince le ire, è indicato nel sunto [stanza 163*a*] come dotato di « grande ira », e, perché vince i Māra, come il nemico dei Māra infuriati, costui è lo Yoga adamantino.

6) Il Tempo poi è il sommo piacere e, attraverso appunto questo mezzo, egli, il Beato, non tralascia mai il bene degli altri esseri, che rappresentano la Ruota. Tale la ragione per cui, liberando così gli esseri, è indicato nel sunto [stanza 169*c*] come la « grande bramosia », come il
P336*b* distruttore della bramosia mossa, vale a dire Kālacakra.

LE SEI FAMIGLIE. CONCLUSIONE DELL'OPERA (STANZE 170-74)

170. *Questi esseri, sestuplici, sono, si dice, le* [*sei*] *famiglie degli aggregati – cioè la conoscenza, la sensazione, la coscienza, la forma, le volizioni e le nozioni, tutti in forma immota;*

171. *degli elementi – cioè la conoscenza, il fuoco, l'acqua, la terra, il vento e l'etere; degli organi di senso – cioè la mente, gli occhi, le orecchie, il corpo, il naso e la lingua;*

172. *e così pure quelle degli oggetti dei sensi – cioè il suono, il sapore, l'elemento dei* dharma, *l'odore e le sensazioni tattili. Il Re dell'ira, fornito di sei volti, terrifico, è purificato da* [*queste*] *sei famiglie.*

Nella ruota a sei raggi dei sei canali, questi sei esseri, cominciando dall'Essere adamantino, presentano poi ognuno sei aspetti.[1] A questo proposito, nel raggio inferiore, costituito dalla *śaṅkhinī*, si ha la conoscenza immota; nel raggio meridionale, costituito dalla *rasanā*, si ha la sensazione immota; nel raggio superiore, costituito dall'*avadhūtī*, si ha la coscienza (*vijñāna*) immota; nel raggio occidentale, costituito dal canale degli escrementi, si ha la forma immota; nel raggio orientale, costituito dal canale dell'urina, si ha la volizione immota; nel raggio settentrionale, costituito dalla *lalanā*, si ha il nome immoto.[1]

Questi di cui si è detto sono i sei aggregati. Questi esseri [corrispondono] dunque alle sei famiglie. Queste [oltre a quella degli aggregati testé menzionata] sono rispettivamente la famiglia degli elementi, costituita dalla conoscenza immota, ecc., quella dei sei organi di senso, costituita dalla mente (*manas*) immota, ecc., quella dei sei oggetti dei sensi, come il suono immoto,[2] ecc.; e, implicitamente, quella dei sensi d'azione, cioè l'organo divino,[3] le mani, l'organo dell'urina, l'organo escretore, la voce e i piedi, tutti in forma immota; e così pure negli oggetti dei sensi debbono intendersi compresi anche l'emissione, il prendere, l'urinare, il defecare, il parlare, l'andare, tutti in forma immota.[4] C74

1. Aggregati, elementi, organi di senso, oggetti dei sensi, organi di senso d'azione, azioni. I sei aggregati, i sei elementi, ecc., si presentano ciascuno in forma « immota » (*akṣara*), per cui si hanno trentasei « immoti », corrispondenti ad altrettante divinità.

1. I sei canali sono qui disposti in un immaginario schema spaziale:

E *urina*

Avadhūtī
N *lalanā* — Zenith — S *rasanā*
Nadir
Śaṅkhinī

W *escrementi*

2. Nel testo, sia sanscrito sia tibetano, viene detto « suono », mentre ci si sarebbe aspettati, a questo punto, *dharma*.

3. Ossia l'organo della generazione.

4. Riassumiamo qui lo schema dei concetti fin qui espressi:
6 aggregati (*skandha*): *jñāna, vijñāna, samskāra, vedanā, samjñā, rūpa.*
6 elementi (*dhātu*): conoscenza (*jñāna*), etere, vento, fuoco, acqua, terra.
6 organi di senso (*indriya*): mente, udito, olfatto, occhio, gusto, corpo.

Questi trentasei aspetti sono via via nel *maṇḍala*: 1) Vajrasattva, che equivale al grande desiderio, Ratneśa, equivalente alla grande concupiscenza, Akṣobhya, equivalente alla grande ira, Vairocana, equivalente al grande offuscamento, Amoghasiddhi, equivalente al grande
P337*a* odio, Amitābha, equivalente alla grande bramosia; 2) Prajñāpāramitā, Pāṇḍarā, Vajradhātvīśvarī, Locanā, Tārā, Māmakī; 3) Samantabhadra, Kṣitigarbha, Vajrapāṇi, Sarvanivaraṇaviṣkambhin, Khagarbha, Lokeśvara; 4) Śabdavajrā, Rasavajrā, Dharmadhātuvajrā, Gandhavajrā, Sparśavajrā, Rūpavajrā; 5) Śumbha, Prajñāntaka, Uṣṇīṣa, Yamāntaka, Vighnāntaka, Padmāntaka; 6) Mahānīlā, Jambhinī, Raudrākṣī, Śumbhinī, Mahāvīryā, Māninī.

Questo essere pervade tutte e trentasei le divinità, è il *vajra* della mente-non mente[1] e, perché arresta la concupiscenza, ecc., nella sua forma ostacolata, è « il Re dell'ira »; è « fornito di sei volti », costituiti dal grande desiderio, ecc., e perché terrifica i Māra della morte, ecc., è « terrifico ». Egli è infine « purificato » dalle dette sei famiglie della conoscenza, ecc.

173. *Il corpo, l'organo delle parti segrete e la mente costituiscono in eterno i tre* maṇḍala. *I tre* vajra [*costituiti ciascuno di*] *mezzo e saggezza si realizzano come Essere adamantino.*

174. *Questo* [*riassunto dell'iniziazione, valido*] *mezzo per realizzare l'iniziazione e l'immoto supremo, completo di* [*istruzioni*] *sui canali e sulle famiglie, è stato esposto in sunto, o Sucandra.*

La parola « corpo » designa il *maṇḍala* del corpo; l'« organo delle parti segrete », il *maṇḍala* della parola; la « mente », il *maṇḍala* della mente. Il *maṇḍala* delle sei famiglie è essenziato di questi tre. Esso è purificato dalla

6 oggetti dei sensi: *dharma*, suono, forma, odore, sapore, oggetti tattili.
6 organi di senso d'azione: senso divino, mani, organi dell'urina, organi escretori, parola, piedi.
6 azioni: effusione del seme, prendere, emissione dell'urina, emissione degli escrementi, parlare, camminare.

1. Il concetto dipende dalla Prajñāpāramitā (cfr. ASP, p. 3: *asti tac cittam yac cittam acittam*). Si veda l'Introduzione, p. 40.

meditazione del cammino. [Lo *yogin*] realizzerà [in tal modo] come i tre *vajra*[1] di cui s'è parlato, essenziati di saggezza e mezzo, cioè [le sei famiglie] purificate, abbiano come natura l'Essere adamantino, la mente-non mente adamantina.

Questo trattato, chiamato « Il riassunto dell'iniziazione », è stato [così] esposto ed esposte sono state la realizzazione delle dieci iniziazioni e la realizzazione della iniziazione suprema, immota, e [insieme] l'illustrazione dei canali e delle famiglie. Questi argomenti sono stati chiaramente esposti in sunto a Vajrapāṇi [Sucandra] l'insegnante. Così ha detto il Beato.

Possa questa [fresca] luce lunare [che si diffonde] dalla luna della conoscenza dell'iniziazione, possa deh! dissipare l'ardore del mondo. Essa illumina il vero senso delle cose, è pura, e dissipa la tenebra di tutti gli ostacoli.

Il commento al *Sekoddeśa* è finito.
Opera del venerabile Naḍapāda.[2]

1. Ciascuno è costituito di mente, parola e corpo.
2. Il colophon della traduzione tibetana aggiunge: « Il pandit kashmiro Dharmadhara e il traduttore Grags pa rgyal mtshan (XIII secolo) lo hanno tradotto nella capitale del Nepal ».

ELENCO DEI TESTI CITATI

TESTI IN SANSCRITO E IN TIBETANO

Abhinavagupta, *Tantrāloka*, con il commento *Viveka* di Jayaratha, a cura di Mukund Ram Shastri e Madhusudan Kaul Shastri, Kashmir Series of Texts and Studies, XIII-LVIII, Srinagar, 1918-1938; ristampa, Motilal Banarsidass, Delhi, 1987 (trad. it. in Gnoli, 1972)

Abhinavagupta, *The Parātrīṃśikālaghuvṛtti*, Kashmir Series of Texts and Studies, LXVIII, Srinagar, 1947 (trad. it. in Gnoli, 1965)

Abhinavagupta, si veda *Īśvarapratyabhijñā*

Abhisamayālaṅkāra, a cura di E. Conze, Serie Orientale Roma, VI, IsMEO, Roma, 1954

Advayasiddhi, a cura di Malati J. Shendge, Oriental Institute, Baroda, 1964

Advayavajra, *Sekatānvayasaṃgraha*, in *Advayavajrasaṃgrahaḥ*, a cura di B. Bhattacharyya, Gaekwad's Oriental Series, XL, Baroda, 1927

Anaṅgavajra, si veda *Prajñopāyaviniścayasiddhi*

Aṅguttara-Nikāya, voll. I-V, a cura di R. Morris e E. Hardy; vol. VI (indici) a cura di Mabel Hunt, Pali Text Society, 1885-1900; rivisto da C.A.F. Rhys Davids. Trad. ingl. a cura di F.L. Woodward e E.M. Hare, *The Book of Gradual Sayings*, 5 voll., Pali Text Society, London, 1932-1936

Anupamarakṣita, *Saḍaṅgayoga*, trad. tibetana: *Sbyor ba yan lag drug pa*, in P, vol. 47, op. 2102, pp. 274-83 (Bstan 'gyur, Rgyud, NGA, ff. 320*b*342*a*)
Anuttarasaṃdhi, di Śākyamitra, si veda *Pañcakrama*, III
Āryaḍākinīvajrapañjaramahātantrarājakalpa, solo in trad. tibetana: *'Phags pa mkha' 'gro ma rdo rje 'gur shes bya ba rgyud kyi rgyal po chen po*, in P, vol. 1, op. 11, pp. 223-38 (Bka' 'gyur, Rgyud, KA, ff. 262*a*-301*b*)
Āryadeva, *Catuḥśataka*, si veda Lang, 1986
Āryadeva (deutero), *Caryāmelāpakapradīpa*, trad. tibetana in P, vol. 61, op. 2668, pp. 293-316
Āryadeva (deutero), *Svādhiṣṭhānaprabheda*, in «*Dhīḥ*. A Review of Rare Buddhist Texts», X, 1990, pp. 10-24
Aṣṭasāhasrikāprajñāpāramitā, a cura di Rajendralal Mitra, Bibliotheca Indica, Calcutta, 1888
Bhāvanākramaḥ of Ācārya Kamalaśīla, a cura di Ācārya Gyaltsen Namdol, Bibliotheca Indo-Tibetica, IX, Central Institute of Higher Tibetan Studies, Sarnath, Varanasi, 1985
Bṛhat-Saṃhitā, si veda Varāhamihira
Bu ston, *Dbang mdor bstan pa'i rnam bzhad bsdud pa'i snying po rab tu gsal ba*, in *The Collected Works of Buston*, parte terza, a cura di Lokesh Chandra, International Academy of Indian Culture, New Delhi, 1965, pp. 587-726
Buddhakapāla, solo in trad. tibetana: *Dpal sangs rgyas thod pa*, in P, vol. 3, op. 63, pp. 52-63
Candrakīrti (deutero), *Guhyasamājatantrapradīpoddyotanaṭīkāṣaṭkoṭivyākhyā*, a cura di Chintaharan Chakravarti, Tibetan Sanskrit Works Series, XXV, Kashi Prasad Jayaswal Research Institute, Patna, 1984
Ḍākinīvajrapañjaraṭippaṇī, MS C 230, Mf. C 26/3, National Archives, Kathmandu
Dharmakīrti, *Pramāṇavārttikam*, si veda Gnoli, 1960
Dharmakīrti, *Pramāṇavārttikam*, a cura di Rahula Sankrtyayana, Appendice a «Journal of the Bihar and Orissa Research Society», Patna, 1938-1940
Dīgha-Nikāya, a cura di T.W. Rhys Davids e J.E. Carpenter, Pali Text Society, London, 1890
Dohākoṣa, a cura di P.Ch. Bagchi, Calcutta Sanskrit Series, XXV, Metropolitan Printing and Publishing House, Calcutta, 1938
Guhyādyaṣṭasiddhisaṃgraha, a cura di Samdhong Rinpoche e Vrajavallabha Dvivedi, Rare Buddhist Text Series, I, Central Institute of Higher Tibetan Studies, Sarnath, Varanasi, 1988
Guhyasamājatantra, a cura di B. Bhattacharyya, Gaekwad's Oriental Series, LIII, Oriental Institute, Baroda, 1931
Hemacandra, *Yogaśāstra*, si veda Gopani, 1989
Hevajratantra, si veda Snellgrove, 1959
Indrabhūti, *Jñānasiddhi*, in *Two Vajrayāna Works*, a cura di B. Bhattacharyya, Gaekwad's Oriental Series, XLIV, Oriental Institute, Baroda, 1929
Īśvarapratyabhijñā of Utpaladeva with the Vimarśinī by Abhinavagupta, 2 voll., a cura di Mukund Ram Shastri e Madhusudan Kaul Shastri, Kashmir Series of Texts and Studies, XXII, XXXIII, Bombay, 1918-1921
Jayantabhaṭṭa, *Nyāyamañjarī*, 2 voll., Chowkamba, Varanasi, 1936
Kālacakrānusāriganita, MS 5-512, *reel* B 22/22, National Archives, Kathmandu
Kālacakrapāda, *Sekoddeśaṭīkā*, trad. tibetana: *Dbang mdor bstan pa'i rgya cher 'grel pa*, di Zla ba mgon po (*Somanātha) e Shes rab grags, in P, vol. 47, op. 2070, pp. 145-59
Kāmasūtra, with the commentary Jayamaṅgalā of Yaśodhara, Kashi Sanskrit Series, XXIX, Varanasi, 1929; si veda Schmidt, 1897
Kambalāmbara, *Ālokamālā*, in Lindtner, 1985
Kaṇikā: *Amṛtakaṇikānāmasaṃgītiṭippaṇī* o *Amṛtakaṇikā* di Raviśrījñāna, commento alla *Nāmasaṃgīti*, Kaisher Library, Kathmandu
Kṣemendra, *Samayamātṛkā*, in *Minor Works of Kṣemendra*, a cura di E.V.V. Rāghavācharya e D.G. Padhye, Sanskrit Academy Series, VII, Hyderabad, 1961, pp. 349-416
Laghukālacakratantra, in *Kālacakratantra and Other Texts*, a cura di Raghuvira e Lokesh Chandra, parte prima, Śatapiṭaka Series, LXIX, International Academy of Indian Culture, New Delhi, 1966, pp. 232-78 (senza numerazione delle stanze). B. Banerjee, *A critical edition of Śrī Kālacakratantra-raja*, The Asiatic Society, Calcutta, 1985
Laṅkāvatāra Sūtra, a cura di Bunyu Nanjo, Otani University Press, 1923; a cura di P.L. Vaidya, The Mithila Institute, Darbhanga, 1963. Trad. ingl. in Suzuki, 1932

Mahāvyutpatti, a cura di Ryozaburo Sakaki *et al.*, 2 voll., Kyoto, 1916-1925; ristampa, Suzuki Research Foundation, Tokyo, 1965
Mañjuśrīnāmasaṃgīti, in Minaev, 1887; si vedano Mukherji, 1963, Davidson, 1981 e Wayman, 1985
Mañjuśrīnāmasaṃgīti, trad. tibetana: *'Jam dpal ye shes sems dpa'i don dam pa'i mtshan yang dag par brjod pa*, in P, vol. 1, op. 2, pp. 117-24 (Bka' 'gyur, Rgyud, KA, ff. 117-24). Trad. ingl., Davidson, 1981 e Wayman, 1985
Nāgārjuna, *Dharmasaṃgraha*, a cura di K. Kasawara, M. Müller e H. Wensel, in *Anecdota Oxoniensa*, 1885. Altra edizione a cura di G. Namdol, Bibliotheca Indo-Tibetica, XV, Central Institute of Higher Tibetan Studies, Sarnath, Varanasi, 1988
Nāgārjuna, *Madhyamakakārikā*, si veda Gnoli, 1961
Nāgārjuna, *Mūlamadhyamakakārikā avec la Prasannapadā, Commentaire de Candrakīrti*, a cura di L. de La Vallée Poussin, St.-Petersbourg, 1903-1913
Nāgārjuna, *Vigrahavyāvartanī*, in *The Dialectical Method of Nāgārjuna*, a cura di K. Bhattacharya, Motilal Banarsidass, Delhi, 1978
Nāgārjuna, *Yuktiṣaṣṭikā*, si vedano Lindtner, 1987, pp. 102-19 e Scherrer-Schaub, 1991
Nāmasaṃgīti, si veda *Mañjuśrīnāmasaṃgīti*
Nāropā, *Paramārthasaṃgrahanāmasekoddeśaṭīkā*, in *Sekoddeśaṭīkā of Naḍapāda*, a cura di M.E. Carelli, Gaekwad's Oriental Series, XC, Oriental Institute, Baroda, 1941
Nāropā, *Paramārthasaṃgrahanāmasekoddeśaṭīkā*, trad. tibetana: *Dbang mdor bstan pa'i 'grel bshad don dam pa bsdus pa zhes bya ba*, a cura di Dharmadhara e Grags pa rgyal mtshan, in P, vol. 47, op. 2068, pp. 105-37 (Bstan 'gyur, Rgyud, GA, ff. 258*b*-337*b*)
Niruktam of Yāska Muni, edizione critica a cura di Mukund Jhā Bakshi, Nirnaya Sagar, Bombay, 1930
Pañcakrama, del deutero-Nāgārjuna, a cura di L. de La Vallée Poussin, Gand, 1896
Pañcaviṃśatisāhasrikāprajñāpāramitā, a cura di N. Dutt, Calcutta Oriental Series, XXVIII-, Calcutta, 1934
Pañjikā, in *Sekādikoddeśapadaṃ Kalyāṇakāmadhenuvivaraṇasahitaṃ*, MS Tṛ 363, VI, 194, Mf. A 934/8, Kathmandu
Pañjikā, trad. tibetana: *Dbang mdor bstan pa'i dka' 'grel*, di

Bu ston, in P, vol. 47, op. 2071, pp. 159-65 (Bstan 'gyur, Rgyud, NGA, ff. 33*a*-48*b*)
Paramasaṃhitā, a cura di Krishnaswami Aiyengar, Gaekwad's Oriental Series, LXXXVI, Oriental Institute, Baroda, 1940
Piṇḍīkramasādhana, in *Pañcakrama*
Prajñāpāramitāpiṇḍārtha, si veda Tucci, *Minor Sanskrit Texts on the Prajñā-Pāramitā*, in Tucci, 1971, vol. II, pp. 432-35
Prajñopāyaviniścayasiddhi, di Anaṅgavajra, in *Two Vajrayāna Works*, a cura di B. Bhattacharyya, Gaekwad's Oriental Series, XLIV, Oriental Institute, Baroda, 1929
Puṇḍarīka, *Paramārthasevā*, si veda *Subhāṣita-Saṃgraha*, f. 68
Puṇḍarīka, *Vimalaprabhāṭīkā on Śrī Laghukālacakratantrarāja by Śrī Mañjuśrīyaśas* [capitoli I-II], Bibliotheca Indo-Tibetica, XI, Central Institute of Higher Tibetan Studies, Sarnath, Varanasi, 1986
Puṇḍarīka, *Vimalaprabhā* [capitolo V], MS G 10766, Asiatic Society of Bengal, Calcutta
Puṇḍarīka, *Vimalaprabhā*, trad. tibetana in *The Collected Works of Bu ston*, a cura di Lokesh Chandra, voll. 41, 42, 43, New Delhi, 1965
Ratnagotravibhāga, si veda Johnston, 1950. Trad. ingl., si veda Takasaki, 1966
Ratnaparīkṣā, si veda Finot, 1896
Raviśrījñāna, *Guṇabharaṇī*, si veda Grönbold, 1969
Raviśrījñāna, *Guṇabharaṇī*, trad. tibetana: *Rnal 'byor yan lag drug gi brjed byang yon tan gyis 'gengs pa*, in P, vol. 47, op. 2103, pp. 283-94 (Bstan 'gyur, Rgyud, NGA, ff. 342*a*-371*a*)
Sādhanamālā, a cura di B. Bhattacharyya, Gaekwad's Oriental Series, XXVI, XLI, Oriental Institute, Baroda, 1968 (ristampa); 1ª ediz., 1925
Sādhuputra Śrīdharānanda, *Sekoddeśaṭippaṇī*, MS 10744, Asiatic Society of Bengal, Calcutta
Sādhuputra Śrīdharānanda, *Sekoddeśaṭippaṇī*, trad. tibetana: *Dbang mdor bstan pa'i mdor bshad*, di Gzhon nu dpal, in P, vol. 47, op. 2069, pp. 137-221 (Bstan 'gyur, Rgyud, GA, f. 337*b*-NGA, f. 188*b*)
Śākyamitra, *Anuttarasaṃdhi*, si veda *Pañcakrama*, III

Samājottara, si veda *Guhyasamājatantra*
Saṃyutta-Nikāya, a cura di L. Feer, 5 voll., Pali Text Society, London, 1884-1898; vol. VI (indici) a cura di C.A.F. Rhys Davids, 1904. Trad. ingl. di C.A.F. Rhys Davids e F. Woodward, *The Book of Kindred Sayings*, 5 voll., Pali Text Society, London, 1918-1930
Śāntideva, *Bodhicaryāvatāra*, testo sanscrito e trad. tibetana, a cura di Vidhushekara Bhattacharyya, The Asiatic Society, Calcutta, 1960 (trad. it. in Gnoli, 1983)
Sarvadurgatipariśodhanatantra, a cura di T. Skorupski, Motilal Banarsidass, Delhi, 1983
Śatasāhasrikāprajñāpāramitā, a cura di P. Gosha, Asiatic Society, Calcutta, 1902-1913
Sekoddeśa, si veda Orofino, 1994a
Sekoddeśaṭīkā, si veda Nāropā
Somaśambhupaddhati, a cura di H. Brunner-Lachaux, 3 voll., Institut Français d'Indologie, Pondichéry, 1963, 1968, 1977
Spanda Kārikā con la *Vivṛti* di Kallaṭa, Kashmir Series of Texts and Studies, IV-V, Srinagar, 1916
Śrīyaśas, *Kālacakrottara (Śrī Kālacakratantrottarantantrahṛdayanāma*), trad. tibetana: *Dpal dus kyi 'khor lo'i rgyud phyi ma rgyud kyi snying po shes bya ba*, in P, vol. 1, op. 5, pp. 175-81 (Bka' 'gyur, Rgyud, KA, ff. 175-81)
Subhāṣita-Saṃgraha, a cura di C. Bendall, in «Le Muséon», N.S., IV-V, 1903-1904
Svacchandatantra, con il commento *Uddyota* di Kṣemarāja, a cura di Madhusudan Kaul Shastri, Kashmir Series of Texts and Studies, XXXI, XXXVIII, XLIV, XLVIII, LI, LIII, LVI, Srinagar, 1921-1935
Tāranātha, si veda Chimpa e Chattopadhyaya, 1970
Ṭippaṇī, si veda Sādhuputra Śrīdharānanda
Utpaladeva, si veda *Īśvarapratyabhijñā*
Vajragarbha, *Hevajrapiṇḍārthaṭīkā*, MS C 128, Mf. C 14/16, e MS Tṛ 693, VI, 230, National Archives, Kathmandu
Vajragarbha, *Hevajrapiṇḍārthaṭīkā*, trad. tibetana: *Kye'i rdo rje bsdud pa'i don gyi rgya cher 'grel pa*, in P, vol. 53, op. 2310, pp. 1-58 (Bstan 'gyur, Rgyud, BA, ff. 1-139*b*)
Vajrapāṇi, *Laghutantraṭīkā* (*Lakṣābhidhānoddhṛtalaghutantrapiṇḍārthavivaraṇa*): si veda Cicuzza, 1994. Il *Laghutantra* è il *Laghusaṃvaratantra* di 700 stanze: di esso ci è pervenuta la trad. tibetana (*Rgyud kyi rgyal po dpal bde mchog nyung ngu zhes bya ba*, *Tantrarājaśrīlaghusaṃvaranāma*, in P, vol. 2, op. 16, pp. 25-40; Bka' 'gyur, Rgyud, KHA, ff. 58*b*-96*b*) e, ancora inedito, il testo sanscrito.
Vajrapāṇi, *Lakṣābhidhānoddhṛtalaghutantrapiṇḍārthavivaraṇa*, trad. tibetana: *Mngon par brjod pa 'bum pa las phyung ba nyung ngu'i rgyud kyi bsdud pa'i don rnam par bshad pa*, in P, vol. 48, op. 2117, pp. 145-73 (Bstan 'gyur, Rgyud, CHA, ff. 1-74*a*)
Vālmīki, *Yogavāsiṣṭha*, a cura di Vasudeva Laksmana Sastri Pansikar, Nirnaya Sagar, Bombay, 1918 (3ª ediz., Munshiram Maoharlal, New Delhi, 1981)
Varāhamihira, *Bṛhat-Saṃhitā*, con un commento di Bhaṭtotpala, Sarasvatī Bhava Granthamālā, Varanasi, 1968
Vasubandhu, *Abhidharmakośa*, si veda La Vallée Poussin, 1923-1931
Vibhūticandra, *Amṛtakaṇikoddyota*, commento alla *Kaṇikā* di Raviśrījñāna, MS, Tokyo University Library (in Seiren Matsunami, *A Catalogue of the Sanskrit Manuscripts in the Tokyo University Library*, Tokyo, 1965, n. 18)
Vijayapāda, *Sekoddeśaṭippaṇī*, trad. tibetana: *Dbang mdor bstan pa'i brjed byang*, di Dpang blo gros brtan pa, in P, vol. 48, op. 2104, pp. 1-14 (Bstan 'gyur, Rgyud, CA, ff. 1-30*a*)
Vijñānabhairava, trad. it. in Sironi, 1989
Vilāsavajra, *Ārya-Nāmasaṃgītiṭīkā*, MS della Cambridge University Library (Bendall, 1883, 203, Add. 1708)
Vimalakīrtinirdeśa, si veda Lamotte, 1962
Yogācārabhūmi, di Acārya Asaṅga, parte prima, University of Calcutta, 1957
Yogavāsiṣṭharāmāyaṇa, 3ª ediz., Nirnaya Sāgar Press, Bombay, 1937

STUDI

Bacot, J. (1937), *La Vie de Marpa*, Les Classiques de l'Orient, XI, Bossard, Paris (trad. it. *La vita di Marpa*, Adelphi, Milano, 1994)
Banerjee, B. (1985), si veda *Laghukālacakratantra*
Bertholet (1963), *Mystère et Ministère des Anges*, Rosicrusienne, Lousanne
Beyer, S. (1978), *The Cult of Tārā*, University of California Press, Berkeley - Los Angeles - London
Boyd, W.J. (1975), *Satana and Māra. Christian and Buddhist Symbols of Evil*, Leiden
Briggs, G.W. (1938), *Gorakhnāth and the Kānphaṭa Yogīs*, Oxford University Press, London; ristampa, 1975
Brauen, M. (1992), *Das Mandala. Der heilige Kreis im tantrischen Buddhismus*, DuMont, Köln
Carelli, M.A. (1941), si veda Nāropā
Chandra, L. (1987), *Nāmasaṃgīti is a hymn of Advaya names*, in « Annals of the Bhandarkar Oriental Institute », LXVIII, pp. 177-94
Chimpa, L. e Chattopadhyaya, A. (1970), *Tāranātha's History of Buddhism in India*, Delhi
Cicuzza, C. (1994), *La Laghutantraṭīkā di Vajrapāṇi*, tesi di laurea, Università La Sapienza di Roma, anno accademico 1993-1994

Conze, E. (1958), *The Perfection of Wisdom in Eight Thousand Lines and Its Verse Summary*, Calcutta; ristampa, Four Seasons Foundation, San Francisco, 1983
Conze, E. (1961), *The Large Sūtra on Perfect Wisdom*, parte prima, Luzac, London
Dasgupta, S.B. (1950), *An Introduction to Tantric Buddhism*, University of Calcutta
Dasgupta, S.B. (1962), *Obscure Religious Cults*, Firma K.L. Mukhopadhyay, Calcutta
Dash, Vaidya Bhagvan (1986), *Alchemy and Metallic Medicines in Āyurveda*, Concept Publishing Company, New Delhi
Davidson, R. (1981), *The Litany of Names of Mañjuśrī*, in *Tantric and Taoist Studies in Honour of Professor R.A. Stein*, a cura di M. Strickmann, vol. I, Mélanges Chinois et Bouddhiques, XX, Institut Belge des Hautes Études Chinoises, Bruxelles, pp. 1-69
Dayal, Har (1932), *The Bodhisattva Doctrine in Buddhist Sanskrit Literature*, London; ristampe, Motilal Banarsidass, Delhi, 1970, 1975, 1978
De, S.K. (1938), *The Buddhist Tantric Literature (Sanskrit) of Bengal*, in « The New Indian Antiquary », I, pp. 1-23
Dhargyey, N. (1985), *A Commentary on the Kālacakra Tantra*, Library of Tibetan Works and Archives, Dharamsala
« *Dhīḥ*. A Review of Rare Buddhist Texts », Sarnath, Varanasi, I-XVI, 1986-1993
Doniger O'Flaherty, W. (1973), *Śiva, The Erotic Ascetic*, Oxford University Press, London - New York
Dutt, S. (1962), *Buddhist Monks and Monasteries of India*, Allen and Unwin, London
Edgerton, F.E. (1953), *Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary*, 2 voll., Motilal Banarsidass, Delhi; ristampa, 1972
Eimer, H. (1977), *Bericht über das Leben des Atiśa, eine Untersuchung der Quellen*, Asiatische Forschungen, LI, Harrassowitz, Wiesbaden
Eimer, H. (1978), *Bodhipathapradīpa*, Asiatische Forschungen, LIX, Harrassowitz, Wiesbaden
Eimer, H. (1979), *Rnam-thar Gyas-pa. Materialen zu einer Biographie des Atiśa*, Asiatische Forschungen, LXVII, Harrassowitz, Wiesbaden

Eliade, M. (1951), *Le Chamanisme et les techniques archaiques de l'extase*, Payot, Paris (trad. it. *Lo sciamanesimo e le tecniche dell'estasi*, a cura di J. Evola, Roma, Edizioni Mediterranee, 1974)
Eliade, M. (1954), *Le Yoga. Immortalité et liberté*, Payot, Paris (trad. it. *Lo Yoga*, Rizzoli, Milano, 1973)
Filliozat, J. (1952), *Continence et sexualité dans le Bouddhisme et la discipline de Yoga*, in « Mystique et Continence », Études Carmelitaines, pp. 70-81
Finot, L. (1896), *Les Lapidaires Indiens*, Librairie Émile Bouillon Éditeur, Paris
Finot, L. (1934), *Manuscripts Sanskrits de Sādhana's retrouvés en Chine*, in « Journal Asiatique », CCXXV, luglio-settembre
Garma Chang, C.C. (1977), *Teachings of Tibetan Yoga*, Sacaucus, N.J. (trad. it. *Insegnamenti di yoga tibetano*, Astrolabio-Ubaldini, Roma, 1981)
Gnoli, R. (1960), *The Pramāṇavārttikam of Dharmakīrti. The first chapter with the autocommentary*, Serie Orientale Roma, XXIII, IsMEO, Roma
Gnoli, R. (1961), a cura di, Nāgārjuna, *Le stanze del cammino di mezzo*, Boringhieri, Torino; ristampa, 1968
Gnoli, R. (1965), a cura di, Abhinavagupta, *La trentina della suprema*, Boringhieri, Torino; ristampa, 1978
Gnoli, R. (1968), *The Aesthetic Experience According to Abhinavagupta*, Chowkamba, Varanasi
Gnoli, R. (1972), a cura di, Abhinavagupta, *Luce delle sacre scritture (Tantrāloka)*, UTET, Torino; 2ª ediz., 1980
Gnoli, R. (1977), *The Gilgit Manuscript of the Saṅghabhedavastu*, parte prima, Serie Orientale Roma, XLIX, 1, IsMEO, Roma
Gnoli, R. (1978), *The Gilgit Manuscript of the Saṅghabhedavastu*, Serie Orientale Roma, XLIX, 2, IsMEO, Roma
Gnoli, R. (1979), a cura di, Abhinavagupta, *Essenza dei Tantra*, Boringhieri, Torino; 2ª ediz., 1990
Gnoli, R. (1983), *Testi Buddhisti in sanscrito*, UTET, Torino
Gnoli, R. (1985), *Il commento di Abhinavagupta alla Parātriṃśikā*, Serie Orientale Roma, LVIII, IsMEO, Roma
Gnoli, R. (1989), « Introduzione al *Vijñānabhairava* », in Sironi, 1989, pp. 9-39
Gnoli, R. (1991), a cura di, Ārya Śūra, *La ghirlanda delle nascite*, Rizzoli, Milano

Gnoli, R. (1994), « On the Sanskrit Text of the Sekoddeśa », in Orofino, 1994a, pp. 123-51
Gnoli, R. e Orofino, G. (1995), *Sekoddeśa. Commentaries. I. Critical Editions of the Sanskrit Texts. II. Critical Edition of the Tibetan Texts*, Serie Orientale Roma, IsMEO, Roma (in preparazione)
Goethe, J.W., *Opere*, traduzione di V. Errante, vol. IV, Sansoni, Firenze, 1956
Gokhale, V.V. (1955), *Der Sanscrit Text von Nāgārjuna's Pratītyasamutpādahṛdayakārikā*, Studia Indologica, Festschrift für W. Kirfel, Bonn, pp. 101 sgg.
Gopani A.S. (1989), *The Yoga Shastra of Hemachandracharya*, Prakrit Bharati Academy, Jaipur
Grönbold, G. (1969), *Ṣaḍaṅgayoga. Raviśrījñāna's Guṇabharaṇī nāma Ṣaḍaṅgayogaṭippaṇī: Text, Übersetzung, und literarhistorische Kommentar*, tesi di dottorato, München
Grönbold, G. (1982), *Materialen zur Geschichte des Ṣaḍaṅga-yoga, I*, in « Indo-Iranian Journal », XXIV, pp. 182-90
Grönbold, G. (1983), *Der sechsgliedrige Yoga des Kālacakra-Tantra*, in « Asiatische Studien », XXXVII, 1, pp. 25-40
Grönbold, G. (1983a), *Materialien zur Geschichte des Ṣaḍaṅga-yoga, IV: Tibetische Literatur zum Ṣaḍaṅga-yoga*, in « Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens und Arkiv für Indische Philosophie », XXVII, pp. 191-99
Grönbold, G. (1984), *Materialien zur Geschichte des Ṣaḍaṅga-yoga, II: Die Offenbarung des Ṣaḍaṅga-yoga im Kālacakra-System*, in « Central Asiatic Journal », XXVIII, pp. 43-56
Grönbold, G. (1991), « Das Datum des Buddha nach tantrischen Texten », in *The Dating of the Historical Buddha, I*, « Symposien zur Buddhismusforschung », IV, 1, Göttingen, pp. 385-402
Grönbold, G. (1992), *Heterodoxe Lehren und ihre Widerlegung im Kālacakra-Tantra*, in « Indo-Iranian Journal », XXXV, pp. 273-97
Grönbold, G. (1992a), *Zwei Ādibuddha-Texte*, in *Sanskrit-Texte aus dem buddhistischen Kanon: Neuentdeckungen und Neueditionen*, a cura di U. Hartmann *et al.*, Göttingen, pp. 113-61
Guarisco, E. (1986), a cura di, Abhayadatta, *Le Vite degli ottantaquattro Mahāsiddha*, Edizioni Ghe pel ling, Milano, 1986

Guenther, H.V. (1963), *The Life and Teachings of Nāropā*, Oxford University Press, London (trad. it. *La vita e l'insegnamento di Nāropā*, Ubaldini, Roma, 1975)
Guenther, H.V. (1969), *Yuganaddha. The Tantric View of Life*, Varanasi
Gyatso, J. (1985), *The Development of the Gcod Tradition*, in *Soundings in Tibetan Civilization*, a cura di B.N. Aziz e M. Kakpste, Manohar Publications, New Delhi, pp. 319-41
Hahn, H. (1974), *Candragomins Lokānandanāṭaka*, Asiatische Forschungen, XXXIX, Harrassowitz, Wiesbaden
Hattori, Masaaki (1968), *Dignāga: On Perception, Being the Pratyakṣapariccheda of Dignāga's Pramāṇasamuccaya*, Harvard Oriental Series, Cambridge, Mass.
Hoffmann, H. (1951), *Literarhistorische Bemerkungen zur Sekoddeśaṭīkā des Naḍapāda*, in *Festschrift Walther Schubring*, Hamburg, pp. 140-47
Hoffmann, H. (1973), *Buddha's Preaching of the Kālacakra Tantra at the Stūpa of Dhānyakaṭaka*, in *German Scholars of India*, vol. I, Varanasi, pp. 136-40
Hopkins, J. (1985), *The Kālachakra Tantra*, Wisdom Publications, London
Johnston, E.H. (1950), *The Ratnagotravibhāga Mahāyānottaratantraśāstra*, Bihar Research Society, Patna
Karmay, S.G. (1988), *The Great Perfection*, Brill, Leiden
Kvaerne, P. (1975), *On the Concept of Sahaja in Indian Buddhist Tantric Literature*, in « Temenos », II, pp. 88-135
Kvaerne, P. (1977), *An Anthology of Buddhist Tantric Songs; A Study of the Caryāgīti*, Oslo
La Vallée Poussin, Louis de (1923-1931), *L'Abhidharmakośa de Vasubandhu*, 6 voll., Mélanges Chinois et Bouddhiques, XVI, Institut Belge des Hautes Études Chinoises, Bruxelles; ristampa, 1971
Lamotte, E. (1944), *Le Traité de la Grande Vertu de Sagesse de Nāgārjuna*, Louvain
Lamotte, E. (1962), *L'Enseignement de Vimalakīrti (Vimalakīrtinirdeśa)*, Bibliothèque du Muséon, LI, Louvain
Lamotte, E. (1966), *Vajrapāṇi en Inde*, in *Mélanges offerts à Monsieur Paul Demiéville*, Paris, pp. 113-59
Lang, K. (1986), *Āryadeva's Catuḥśataka*, Indiske Studier, VII, Copenhagen
Lauf, D.I. (1977), *Secret Doctrines of the Tibetan Books of the Dead*, Shambala, Boulder - London

Lessing, F.D. e Wayman, A. (1978), *Introduction to the Buddhist Tantric Systems, translated from Mkhas Grub Rje's*, Motilal Banarsidass, Delhi; 1ª ediz., 1968
Lindtner, C. (1985), *Kambala's Ālokamāla*, in *Miscellanea Buddhica*, Indiske Studier, V, Copenhagen, pp. 109-220
Lindtner, C. (1987), *Nāgārjuniana*, Motilal Banarsidass, Delhi
Lindtner, C. (1992), *On the Date of Dharmakīrti*, in « Brahmavidyā. The Adyar Library Bulletin », LVI, pp. 56-62
Ling, T.O. (1968), *Buddhism and the Mythology of Evil*, London
Lorenzen, D.N. (1972), *The Kāpālikas and Kalāmukhas*, Thompson Press, New Delhi
Matsunaga, Yukey (1965), *Indian Esoteric Buddhism as Studied in Japan*, in *Studies of Esoteric Buddhism and Tantrism*, a cura di Gisho Nakano, Koyasan University, pp. 229-42
Minaev, I.P. (1887), *Buddizm. Izledovaniya i Materialui*, St. Petersburg, vol. II, pp. 137-59
Monier-Williams, M. (1899), *A Sanskrit-English Dictionary*, Oxford University Press, London; ristampa, Motilal Banarsidass, Delhi, 1981
Mukherji, D.D. (1963), *Āryamañjuśrīnāmasaṃgīti*, Sanskrit and Tibetan Texts, University of Calcutta
Mullin, G. (1991), *The Practice of Kālachakra*, Snow Lion Publication, Ithaca, New York
Nakamura, N.H. (1980), *Indian Buddhism. A Survey with Bibliographical Notes*, KUFS Publications, Tokyo
Nālandā Translation Committee (1986), *The Life of Marpa the Translator*, Shambhala, Boston - London
Namkhai Norbu (1986), *Dzog-chen. Lo stato di autoperfezione*, Ubaldini, Roma
Namkhai Norbu (1989), *Dzog-chen e Zen*, Shang-Shung Edizioni, Arcidosso
Naudou, J. (1968), *Les Bouddhistes Kāśmīriens au Moyen Age*, Annales du Musée Guimet, Presses Universitaires de France, Paris
Newman, J. (1985), *A brief history of Kālacakra*, in *The Wheel of Time*, a cura di Geshe Lhundub Sopa, Deer Park Books, Madison, Wisconsin, pp. 51-90; ristampa, Snow Lion Publications, Ithaca, New York, 1991

Newman, J. (1987), *The Outer Wheel of Time: Vajrayāna Buddhist Cosmology in the Kālacakra Tantra*, Ann Arbor, University Microfilms International (University of Wisconsin, Madison, tesi di Ph.D.)
Newman, J. (1987a), *The Paramādibuddha (The Kālacakramūlatantra) and its relation to the early Kālacakra literature*, in « Indo-Iranian Journal », XXX, pp. 93-102
Newman, J. (1988), *Buddhist Sanskrit in the Kālacakra Tantra*, in « The Journal of the International Association of Buddhist Studies », XI, 1, pp. 123-40
Nihom, M. (1984), *Notes on the Origin of some Quotations in the Sekoddeśaṭīkā of Naḍapāda*, in « Indo-Iranian Journal », XXVII, pp. 17-26
Orofino, G. (1987), *Contributo allo studio dell'insegnamento di Ma gcig Lab sgron*, « Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli », N.S., XLVII, fasc. 4, suppl. 53
Orofino, G. (1990), *Sacred Tibetan Teachings on Death and Liberation. Texts from the Most Ancient Traditions of Tibet*, Prism Press, Bridport
Orofino, G. (1994), *Mirror Divination. Observations on a Simile Found in the Kālacakra Literature*, in « Proceedings of the 6th Seminar of the International Association for Tibetan Studies, Fagernes, 1992 », Oslo, vol. 2, pp. 612-28
Orofino, G. (1994a), *Sekoddeśa. Critical Edition of two Tibetan Translations*, con un'Appendice di R. Gnoli sul testo sanscrito, Serie Orientale Roma, LXXII, IsMEO, Roma
Pelissero, A. (1991), *Tecniche indiane di divinazione*, Promolibri, Torino
Pensa, C. (1969), *Osservazioni e riferimenti per lo studio dello Ṣaḍaṅgayoga*, in « Annali dell'Istituto Universitario Orientale di Napoli », N.S., XIX, pp. 1-8
Puspa Niyogi (1977), *Cundā. A Popular Buddhist Goddess*, in « East and West », XXVII, pp. 299-309
Radtke, B. (1992), *Psychomachia in der Sufik*, in « Studia Iranika », 11, Paris
Raman, B.H. (1972), *Hindu Predictive Astrology*, IBH Prakashana, Bangalore
Reigle, D. (1986), *The lost Kālacakra Mūla Tantra on the Kings of Śambhala*, in « Kālacakra Research Publications », 1, Talent, Oregon
Renou, L., Filliozat, J. *et al.* (1947-1953), *L'Inde Classique*, vol. I, Payot, Paris, 1947-1949; vol. II, Imprimerie Nationale, École Française d'Extrême Orient, Paris - Hanoi, 1953
Rhys Davids, T.W. (1899), *Dialogues of the Buddha*, London
Roerich, G. (1949), *Blue Annals. Compiled by 'Gos Lotsāwa*, Calcutta; ristampa, Motilal Banarsidass, Delhi, 1976
Ruegg, D.S. (1971), *Le Dharmadhātustava de Nāgārjuna*, in « Études Tibétaines dédiées à la Memoire de Marcelle Lalou ». Paris, pp. 448-71
Ruegg, D.S. (1981), *Deux problèmes d'exégèse et de pratique tantrique*, in *Tantric and Taoist Studies*, a cura di M. Strickmann, Bruxelles, pp. 212-27
Sakai, Shinten (1960), [La *Paramārthasevā* di Puṇḍarika], in « Indogaku Bukkyôgaku Kenkû », VII, 1, gennaio, pp. 359 sgg.
Sāṅkṛtyāyana, R. (1934), *Recherches Bouddhiques*, in « Journal Asiatique », CCXXII, pp. 195-229
Scherrer-Schaub, C.A. (1991), *Yuktiṣaṣṭikāvṛtti*, Mélanges Chinois et Bouddhiques, XXV, Institut Belge des Hautes Études Chinoises, Bruxelles
Schimdt, R. (1897), *Das Kāmasūtram des Vātsyāyana nebst dem vollständigen Commentare (Jayamaṅgalā) des Yaśodhara*, W. Friedrich, Leipzig
Schmidt, R. (1902), *Beiträge zur indischen Erotik*, Leipzig
Schuh, D. (1973), *Untersuchungen zur Geschichte der Tibetischen Kalenderrechnung*, F. Steiner, Wiesbaden
Shahidullah, M.A. (1928), *Les Chants Mystiques de Kāṇha et de Saraha*, Maisonneuve, Paris
Sironi, A. (1989), a cura di, *Vijñānabhairava. La conoscenza del Tremendo*, Adelphi, Milano
Smith, H.D. (1975), *A Descriptive Bibliography of the Printed Texts of the Pañcarātrāgama*, vol. I, Baroda
Snellgrove, D.L. (1957), *Buddhist Himālaya*, Cassirer, Oxford
Snellgrove, D.L. (1959), a cura di, *The Hevajra Tantra: Sanskrit text, Tibetan version and commentary and English rendering*, 2 voll., Oxford University Press, London
Snellgrove, D.L. (1967), *The Nine Ways of Bon: Excerpts from Gzi-brjid*, Oxford University Press, London
Snellgrove, D.L. (1987), *Indo-Tibetan Buddhism*, 2 voll., Shambhala, Boston, Mass.
Snellgrove, D.L. e Skorupski, T. (1979-1980), *The Cultural Heritage of Ladakh*, 2 voll., Aris and Phillips, Warminster

Staël-Holstein, A. von (1911), *Bemerkungen zum Trikāyastava*, in « Bulletin de l'Académie Impériale des sciences de St.-Petersbourg », XI, pp. 837-45
Stcherbatsky, Th. (1923), *The Central Conception of Buddhism*, London; ristampe, Motilal Banarsidass, Delhi, 1970, 1974, 1979; New Delhi, 1988
Stein, R. (1972), *Tibetan Civilization*, Faber and Faber, London (trad. it. *La civiltà tibetana*, Einaudi, Torino, 1986)
Suzuki, T.S. (1932), *The Laṅkāvatāra Sūtra*, London; ristampa, Prajña Press, Boulder, 1978
Takasaki, J. (1966), *A Study on the Ratnagotravibhāga (Uttaratantra), Being a Treatise on the Tathāgatagarbha Theory of Mahāyāna Buddhism*, Serie Orientale Roma, XXXIII, IsMEO, Roma
Tucci, G. (1930), *Animadversiones Indicae I-VII*, in « Journal and Proceedings of the Asiatic Society of Bengal », XXVI, pp. 125-60; ristampa in Tucci, 1971, vol. I, pp. 195-238
Tucci, G. (1935), *Some Glosses upon the Guhyasamāja*, Mélanges Chinois et Bouddhiques, III, Institut Belge des Hautes Études Chinoises, Bruxelles, pp. 338-53; ristampa in Tucci, 1971, vol. I, pp. 337-48
Tucci, G. (1935a), *À propos the legend of Nāropā*, in « Journal of the Royal Asiatic Society », pp. 677-88
Tucci, G. (1935b), *Indo-Tibetica*, vol. III: *I templi del Tibet occidentale e il loro simbolismo artistico*, parte prima: *Spiti e Kunavar*, Reale Accademia d'Italia, Roma
Tucci, G. (1936), *Indo-Tibetica*, vol. III: *I templi del Tibet occidentale e il loro simbolismo artistico*, parte seconda: *Tsaparang*, Reale Accademia d'Italia, Roma
Tucci, G. (1940), *Travels of Tibetan Pilgrims in the Swat Valley*, Calcutta; ristampa in Tucci, 1971, vol. II, pp. 369-418
Tucci, G. (1946), *Asia Religiosa*, Partenia, Roma
Tucci, G. (1947), *Minor Sanskrit Texts on the Prajñā-Pāramitā*, in « Journal of the Royal Asiatic Society », pp. 53-75; ristampa in Tucci, 1971, vol. II, pp. 429-52
Tucci, G. (1949), *Tibetan Painted Scrolls*, 2 voll. e un portfolio, Libreria dello Stato, Roma
Tucci, G. (1956), *Minor Buddhist Texts*, vol. I, Serie Orientale Roma, IX, 1, IsMEO, Roma
Tucci, G. (1958), *Minor Buddhist Texts*, vol. II, Serie Orientale Roma, IX, 2, IsMEO, Roma

Tucci, G. (1969), *Teoria e pratica del maṇḍala*, Ubaldini, Roma; 1ª ediz., Fratelli Bocca, Milano, 1949
Tucci, G. (1971), *Opera Minora*, 2 voll., Studi Orientali pubblicati a cura della Scuola Orientale, VI, G. Bardi Editore, Roma
Tucci, G. (1980), *The Religions of Tibet*, Routledge and Kegan Paul, London - Henley
Wayman, A. (1959), *Studies on Yama and Māra*, in « Indo-Iranian Journal », III, 2, pp. 112-31
Wayman, A. (1977), *Yoga of the Guhyasamājatantra*, Motilal Banarsidass, Delhi
Wayman, A. (1984), *Buddhist Insight*, Motilal Banarsidass, Delhi
Wayman, A. (1985), *Chanting the Names of Mañjuśrī*, Shambhala, Boston - London

ABBREVIAZIONI

AK	Vasubandhu, *Abhidharmakośa*
ASP	*Aṣṭasāhasrikāprajñāpāramitā*
BA	Śāntideva, *Bodhicaryāvatāra*
BSam	Varāhamihira, *Bṛhatsaṃhitā*
C	testo della *Sekoddeśaṭīkā* edito da Carelli
Gbh	Raviśrījñāna, *Guṇabharaṇī*
GS	*Guhyasamājatantra*
GSU	diciottesimo capitolo del GS
HT	*Hevajratantra*
KS	*Kāmasūtra*
LKC	*Laghukālacakratantra*
MK	Nāgārjuna, *Madhyamakakārikā*
NS	*Mañjuśrīnāmasaṃgīti*
P	Edizione di Pechino del Kanjur e del Tanjur. Seguito da *vol.* e *op.* indica rispettivamente i numeri dei volumi e delle opere come sono catalogate in: *The Tibetan Tripitaka. Peking Edition*, ristampato con la supervisione della Otani University, Kyoto; ed. a cura di Daisetz T. Suzuki, voll. 1-45, Suzuki Research Foundation, Tokyo - Kyoto, 1955-1961. La sigla P citata in margine alla traduzione indica il folio del testo tibetano della *Sekoddeśaṭīkā* di Nāropā, preservata nell'edizione di Pechino del Tanjur (*The Tibetan Tripitaka*, Peking Edition, vol. 47, op. 2068, pp. 105-37 (Bstan 'gyur, Rgyud, GA, ff. 258*b*-337*b*)
PK	*Pañcakrama*
PUVS	Anaṅgavajra, *Prajñopāyaviniścayasiddhi*
PV	Dharmakīrti, *Pramāṇavārttika*
SN	*Saṃyuttanikāya*
SU	*Sekoddeśa*
SUT	*Sekoddeśaṭīkā*
TĀ	Abhinavagupta, *Tantrāloka*
VKN	*Vimalakīrtinirdeśasutre*
VP	Puṇḍarīka, *Vimalaprabhā*
VV	Nāgārjuna, *Vigrahavyāvartanī*

INDICE ANALITICO

I numeri in corsivo rinviano alle pagine in cui si tratta più diffusamente del termine

Secondo una tradizione, il Buddha fece girare la Ruota del Dharma non una ma tre volte, a ogni giro comunicando dottrine via via più ardue e profonde. Il terzo ciclo di insegnamenti, il più esoterico, venne dato dal Buddha nel grande santuario di Dhānyakaṭaka, nell'India meridionale, e codificato in un gruppo di testi chiamati Tantra, che sono il fondamento del Vajrayāna, il Veicolo del Diamante. Vuole la leggenda che in tale occasione Sucandra, re di Sambhala, un favoloso regno del Nord, abbia ricevuto il *Kālacakratantra*, «il Tantra della Ruota del Tempo». La dottrina del Kālacakra e i suoi testi sarebbero stati conservati e tramandati senza interruzione dai Re Sacerdoti di Sambhala, e soltanto agli inizi del secondo millennio sarebbero riapparsi in India, per scomparire nuovamente poco dopo in seguito alle devastazioni operate dai musulmani. Grazie al grande santo indiano Nāropā (956-1040), la tradizione continuò invece in Tibet, e dura tuttora. Nāropā scrisse un fondamentale commento al *Sekoddeśa* (il «Riassunto dell'iniziazione»), l'unico capitolo superstite del *Kālacakratantra* originario. Raniero Gnoli e Giacomella Orofino, confrontando il testo dell'originale sanscrito con antiche fonti manoscritte sinora trascurate e con la traduzione tibetana, ne hanno dato la prima versione in una lingua occidentale, e l'hanno integrata con estratti da altri due commenti al «Riassunto dell'iniziazione», di Sādhuputra Śridharānanda e di un autore anonimo.

Secondo la dottrina del Vajrayāna, «quelle stesse azioni riprovevoli, attraverso le quali le creature sono legate, sono per esse fonte di liberazione dalla trasmigrazione, se eseguite col metodo appropriato. La gente del mondo è legata dalla passione e per virtù di questa stessa passione è liberata». Già in precedenza Nāgārjuna aveva affermato che esistenza fenomenica e *nirvāṇa* non esistono come cose separate e che «il *nirvāṇa* può essere definito come la conoscenza perfetta dell'esistenza fenomenica». In

E 1994 IN AZZATE
« L.V.G. »

sua esperienza, diviene luogo e strumento di liberazione: non più vincolo a cui sottrarsi, cosa da rifuggire, bensì la vile eppur preziosa materia prima di un processo alchemico che mira a trasmutarlo in *nirvāṇa*.
Nel Kālacakra e nel tantrismo buddhista in generale, la pratica si articola in due momenti fondamentali, chiamati processo di generazione e processo di adempimento. Nel primo lo *yogin*, per mezzo di elaborate visualizzazioni, trasforma il mondo in un *maṇḍala* e identifica se stesso con la divinità prescelta, espressione della natura illuminata, abbandonando così il modo ordinario di vedere se stesso e il mondo. Nel secondo lo *yogin* opera sui soffi vitali e la loro circolazione nel corpo, e porta a compimento nella realtà quanto nella prima fase è stato creato con il pensiero. Una parte importante hanno qui le pratiche sessuali, che consentono di accedere a quel «piacere immoto» e sommo che si identifica con il *nirvāṇa* stesso e di cui il piacere ordinario è solo un pallido riflesso: «Colui che non è riuscito a ottenere il piacere che non fluisce via, cerca infelice un piacere che fluisce via».

Allievo di Tilopā, Nāropā fu maestro del tibetano Marpa, che fu a sua volta maestro di Milarepa.
Raniero Gnoli, ordinario di Indologia all'Università di Roma, ha dedicato al tantrismo importanti studi e traduzioni (Abhinavagupta, *L'essenza dei Tantra,* 1960; Abhinavagupta, *Luce delle sacre scritture,* 1972; *Il commento di Abhinavagupta alla Parātriṃśikā,* 1985); si è anche occupato di buddhismo, curando testi critici (*The Pramāṇavārttikam of Dharmakīrti,* 1960), traduzioni (Nāgārjuna, *Le stanze del cammino di mezzo,* 1961) e antologie (*Testi Buddhisti in sanscrito,* 1983).
Giacomella Orofino, studiosa di letteratura religiosa tibetana, ha pubblicato diversi saggi e traduzioni, tra cui *Sacred Tibetan Teachings on Death and Liberation* (1990) e *Sekoddeśa. Critical Edition of two Tibetan Translations* (1994).